

DER PARADOX EINE

SUPPLEMENTS TO
VIGILIAE CHRISTIANAE

Formerly Philosophia Patrum

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE
AND LANGUAGE

EDITORS

J. DEN BOEFT — R. VAN DEN BROEK — W.L. PETERSEN
D.T. RUNIA — J.C.M. VAN WINDEN

VOLUME L



DER PARADOX EINE

*Antignostischer Monarchianismus
im zweiten Jahrhundert*

VON

REINHARD M. HÜBNER

MIT EINEM BEITRAG VON

MARKUS VINZENT



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1999

THIS BOOK IS PRINTED ON ACID-FREE PAPER.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Der Paradox Eine : antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert / von Reinhard M. Hübner. Mit einem Beitr. von Markus Vinzent - Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1999

(Supplements to Vigiliae Christianae ; Vol. 50)

ISBN 90-04-11576-5

[Vigiliae Christianae / Supplements]

Supplements to Vigiliae Christianae : formerly Philosophia Patrum ; texts and studies of early Christian life and language. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill.

Früher Schriftenreihe

ISSN 0920-623X

Vol.50. Der Paradox Eine. – 1999

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is also available

ISSN 0920-623X

ISBN 90 04 11576 5

© Copyright 1999 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Inhalt

Prolegomena	VII
-------------------	-----

Reinhard M. Hübner

Melito von Sardes und Noët von Smyrna	1
Nachträge und Ergänzungen zu "Melito von Sardes und Noët von Smyrna"	33
Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna	39
Ergänzungen, Korrekturen zu "Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna"	91
Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna	95
Ergänzungen zu "Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna"	129
Die Ignatianen und Noët von Smyrna	131
Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert - ein Versuch	207
Ergänzungen zu "Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός"	239

Markus Vinzent

"Ich bin kein körperloses Geistwesen". Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, "Doctrina Petri", διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3	241
Register	287
Bibliographie	317

Prolegomena

In den hier vorgelegten Aufsätzen geht es insgesamt um ein besseres historisches Verständnis des Phänomens der monarchianischen Theologie des 2. Jahrhunderts, zunächst jedoch um den theologiegeschichtlichen Ort (und also auch um die Datierung) der Briefe des sogenannten Ignatius von Antiochien. Die umfassendere Fragestellung nach der historischen Entwicklung des monarchianischen Gottesbegriffs ergab sich konsequent aus der engeren.

Letztlich verdanken diese Studien ihre Entstehung einer unerwarteten Entdeckung während einer Vorlesung: Bei der Erklärung des an die Tafel geschriebenen ignatianischen Christushymnus *IgnEph 7,2* ("Ein einziger ist Arzt, fleischlich wie auch pneumatisch, erzeugt und unerzeugt, im Fleische gekommener Gott, im Tode wahrhaftiges Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr") bemerkte ich plötzlich dessen Verwandtschaft mit den Antithesen des Noët, die Hippolyt in seiner *Refutatio* mitteilt. Bereits für eine Spätdatierung der Ignatianen durch wiederholtes Studium von Robert Jolys Buch *Le dossier d'Ignace d'Antioche* (1979) sensibilisiert, fielen mir die sprichwörtlichen Schuppen von den Augen: Die Gottesauffassung des Ignatius deckte sich mit der des—von Hippolyt als Urheber der monarchianischen Häresie verklagten—Noët von Smyrna! Wenn sich das erweisen ließ, dann war ein weiteres, von den Begründungen Jolys unabhängiges, Argument dafür gewonnen, die Ignatianen aufgrund innerer Kriterien in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen (Daß die äußeren Zeugnisse, Eusebs Nachrichten und der Polykarpbrief an die Philipper, für einen Echtheitsbeweis der Briefe und ihre Datierung in die Zeit Trajans nicht taugten, davon hatte ich mich aufgrund der kritischen Überlegungen R. Jolys mehr und mehr überzeugen können). Meine These, daß die Ignatianen Noët voraussetzten, wurde erstmals 1987 auf der Patristischen Konferenz in Oxford vorgetragen, stieß aber—war es nach Jolys

Mißerfolg anders zu erwarten?—zumeist auf höflich lächelnde Ablehnung. Was vermag ein Argument gegen eine durch Jahrzehnte gewachsene und ungeprüft gebliebene Glaubensüberzeugung? Welcher Autor, der sich schon über Ignatius verbreitet hatte, konnte auf Anhieb akzeptieren, daß er vielleicht unter falschen Voraussetzungen gearbeitet habe?

Der Versuch nachzuweisen, daß der Verfasser der Ignatianen den Noët kenne, mußte behutsam und in einzelnen Schritten vorbereitet werden. Das Studium der kleinasiatischen Literatur des späten zweiten Jahrhunderts ergab, daß Melito von Sardes eine sichere Ausgangsbasis darstellte. Seine Abhängigkeit von den noëtianischen Antithesen ließ sich schlüssig beweisen (Eher nebenbei konnte M. Richards Meinung befestigt werden, daß *Contra Noëtum* in der vorliegenden Form aus dem späten vierten Jahrhundert stammt, für die Erkenntnis der Lehre des historischen Noët also unbrauchbar ist). Zugleich zeigte sich, daß Melitos Texte ungezwungen interpretiert werden konnten, wenn man in ihnen den Ausdruck der monarchianischen Gottesauffassung erkannte. Daß der *Monarchianismus*, also—so wie er hier verstanden wird und werden soll—die Glaubensüberzeugung, nach der in Jesus Christus der einzige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, als Erlöser des Menschen auf Erden erschienen ist—daß dieser Monarchianismus nicht etwa eine Abirrung von einer trinitarischen Gottesauffassung sei, vielmehr über einen langen Zeitraum der allgemeine Glaube, den Melito mit fast allen zeitgenössischen Theologen selbstverständlich teilte, war eine schwer errungene, alte Überzeugungen aufhebende Erkenntnis, die vorsichtig als Arbeitshypothese formuliert wurde. Das alles ist in dem ursprünglichen Beitrag zur Festschrift für Wilhelm Schneemelcher von 1989 zu finden.

Um dem Ziel, das literarische Verhältnis der Ignatianen zu Noët zu bestimmen, näher zu kommen, schien es mir notwendig, etwas nachzuholen, was schon zuvor hätte besorgt sein sollen: Es mußte

die Verlässlichkeit des Berichts Hippolyts über die Lehren der Noëtianer in der *Refutatio* überprüft werden. Das geschah in dem in der Gedenkschrift für meinen Vorgänger Peter Stockmeier enthaltenen Aufsatz: *"Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna"* (1989). Es gelang, das *genus litterarium* sowohl des ersten wie auch des zweiten Teils des von Hippolyt in der *Refutatio* referierten noëtianischen Textes zu ermitteln und für beide enge Parallelen in der Literatur des späten zweiten Jahrhunderts zu finden. Das zusammen wurde als Beleg dafür gewertet, daß Hippolyt nicht phantasiert, sondern insgesamt zuverlässig berichtet hat. Im zweiten Teil (*Refutatio* IX, 10, 12) lassen sich die Reste einer im Stile der asianischen Rhetorik gefaßten Paschapidigt feststellen, welche größte sprachliche, formale und inhaltliche Ähnlichkeit mit der Homilie Melitos aufweist. Der erste Teil (*Refutatio* IX, 10, 10) enthält ein verkürzendes Referat über einen noëtianischen Text in weitgehend antithetischer, also durch Polemik bedingter Form. Es war überraschend, bei der Suche nach dem literarischen Genus dieses Textes festzustellen, daß es sich hierbei um eine Glaubensregel handelte, deren deutliche Spuren in den antithetisch gebauten Glaubensregeln bei Irenaeus und Tertullian, in den Petrusakten und Ignatianen und bei Melito zu finden sind. Die breite Bezeugung der Antithesen der noëtianischen Glaubensregel vor allem bei kleinasiatischen und von kleinasiatischen Traditionen beeinflussten Theologen ist ein sichtbares Zeichen dafür, daß Hippolyt—zieht man seine erkennbar eingeschobenen Kommentare ab—einen in der römischen Schule treu überlieferten Text des Noët in der Hauptsache unverfälscht mitgeteilt hat. Dessen Parallelen in den Schriften des Irenaeus ergeben die Jahre 178-180 als *terminus ante quem* für die Abfassung der wirkmächtigen Glaubensregel des Noët.

Daß die zum Teil einzigartigen Gottesprädikate und die merkwürdige Abfolge der Antithesen in dieser *Regula fidei* durch die polemische Reaktion auf die Gnosis hervorgerufen waren, wurde zwar schon kurz in dem eben besprochenen Aufsatz angezeigt, aber erst

in dem 1993 folgenden Beitrag zur Festschrift für Luise Abramowski im Ausgang von den Referaten des Irenaeus ausführlich dargelegt. Der speziell "*antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna*" konnte nicht nur für die paradoxen Antithesen seiner Glaubensregel erwiesen, sondern auch für weitere der von Hippolyt in der *Refutatio* IX, 10, 11f. mitgeteilten Aussagen der Noëtianer wahrscheinlich gemacht werden. Damit war ein unverrückbarer *terminus post quem* für Noëts Glaubensregel gegeben. Sie muß als die früheste für uns faßbare Glaubensregel überhaupt gelten. Die von Hans von Campenhausen und anderen vor ihm behauptete antignostische Entstehung der *Regula fidei* war an einem konkreten Beispiel demonstriert.

Jetzt, nachdem Abfassungszeit und -umstände der Antithesen Noëts und ihr Reflex in der Literatur des späten 2. Jahrhunderts klarer hervorgetreten waren, konnte von einer gesicherten Basis aus das literarische Verhältnis zu den Ignatiusbriefen untersucht werden. Diese Untersuchungen lege ich hier erstmals in ihrer vollständigen Fassung vor. Es ergibt sich, daß der Verfasser der Ignatianen genauso wie Melito von Sardes die Theologie des Noët von Smyrna kennt und dessen Antithesen in *IgnEph* 7,2 und *IgnPol* 3,2 variiert, in jedem Falle wie Noët auf Lehren valentinianischer Schulen reagiert. Damit ist seine Zeit (ca. 165-175) bestimmt und auch erwiesen, daß die Briefe pseudepigraphische Produkte eines unbekannten, wahrscheinlich im Raume Smyrna-Ephesus schreibenden großkirchlichen Autors sind. Überraschend war die beim Durchgang durch die Forschungsgeschichte gemachte Entdeckung, daß F. Chr. Baur bereits 1848 die Verwandtschaft der ignatianischen Antithesen mit denen des Noët erkannt und die entsprechenden Schlußfolgerungen gezogen hatte, die bei seinen Schülern bis über die Jahrhundertwende hinaus bewahrt und befestigt wurden. Nicht weniger überraschend war eine andere Feststellung: Fast alle der (hier im zweiten Aufsatz) bei der Suche nach dem *genus litterarium* und dem theologiegeschichtlichen Ort der von Hippolyt referierten

noëtianischen Antithesen mühsam und umwegreich aufgespürten Parallelen bei Melito, Irenaeus und Tertullian, in den Ignatianen und Petrusakten waren schon im vorigen Jahrhundert Stück um Stück—am konsequentesten von F. Loofs—zusammengestellt worden, ihre Verwandtschaft war also von mir nicht neu entdeckt, sondern nur wieder entdeckt worden (Immerhin mag man die auffallende Übereinstimmung im Ergebnis der Textsammlung, die nochmals und auf unterschiedlichem Wege zustande kam, als Bestätigung für ein nicht völlig verfehltes Urteil werten). Eine zwanglose Interpretation der Parallelen-Sammlung im Sinne F. Chr. Baur, wie sie anscheinend auch noch für A. Harnack im Jahre 1882 möglich gewesen war, war jedoch zunichte gemacht worden durch die um sich greifende Rezeption der von Th. Zahn und J. B. Lightfoot aufgestellten These, die in ihrer Echtheit bis dahin heftig umstrittenen Ignatiusbriefe seien authentisch und ihre Abfassung mit Eusebius, dessen Angaben für die Lebensgeschichte des Ignatius, wie sie zum einen Teil ohne Zögern als erfunden und phantastisch verworfen, so zum anderen ohne genügende Prüfung als glaubwürdig hingenommen worden waren, etwa in die Zeit Trajans zu setzen. Wie aber sollte bei dieser Datierung der Ignatianen die Brücke zu dem um Generationen später anzusetzenden Noët geschlagen werden? Die Wissenschaftler entschlossen sich offenbar für das Verschweigen und schließlich das Vergessen des Problems: In Lightfoots einflußreichem Kommentar und Boussets kaum weniger wirksamen "*Kyrios Christos*" verschwindet Noët von Smyrna—weil er zurecht als Störenfried der nunmehr etablierten Chronologie betrachtet wurde?—aus der Parallelensammlung zu *IgnEph* 7,2 und *IgnPol* 3,2 und taucht in den Kommentaren zu den Ignatianen ferner nicht mehr auf. Diesen durchaus vermeidbaren *lapsus* der patristischen Wissenschaft kann man nicht ohne das Empfinden einer gewissen Bedrückung registrieren. Die Geschichte der Erforschung des Ignatiusproblems hat, wie der kurze Bericht darüber zeigt, auch dunkle Flecken.

Es erschien mir wichtig, nachdem der philologische Nachweis dafür, daß der Autor der Ignatianen die Theologie des Noët kennt und auf sie Bezug nimmt, erbracht war, die Gotteslehre und Christologie der Briefe insgesamt zu untersuchen und zu zeigen, daß ihre Formulierungen in jedem Fall die Herausforderung durch die Gnosis voraussetzen, auf sie reagieren und vor der Zeit der valentinianischen Schulen nirgendwo zu finden sind. Der Verfasser der Ignatiusbriefe denkt so monarchianisch wie Noët und Melito und die Mehrzahl der Theologen des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts. Er gehört theologiegeschichtlich in diese Zeit.

Einige Stücke der Untersuchungen über "*die Ignatianen und Noët*" wurden, als "*Thesen*" kurz gefaßt, im Diskussionsteil des ersten Heftes der "*Zeitschrift für antikes Christentum*" 1997 veröffentlicht.¹ Sie sind in diesen "*Thesen*" u.a. ergänzt durch den Bericht über die Forschungslage zur äußeren Bezeugung der Briefe. Es ist das nur selten gewürdigte Verdienst von R. Joly, in seinem eingangs genannten Buch dargelegt zu haben, daß der fast allgemeine Glaube an die Zuverlässigkeit der Bezeugung der Briefe durch das Schreiben Polykarps an die Philipper ungeprüft und unbegründet ist. Bei kritischer Betrachtung zeigt sich die Unhaltbarkeit aller bisher unternommenen Versuche, Polykarps Brief als Zeugnis für die Echtheit und Chronologie der Ignatianen zu retten. Thomas Lechner hat in seiner Münchener Dissertation "*Ignatius adversus Valentinianos?*" R. Jolys Ergebnisse bestätigen und durch weitere Untersuchungen ergänzen können. Er hat zugleich die fast völlig vernachlässigte Frage der eusebianischen Ignatius-Chronologie erstmals nach mehr als hundert Jahren von Grund auf untersucht und Eusebius als unabhängigen und verlässlichen Zeugen für die Zeit des sog. Ignatius streichen müssen. Das erste sichere äußere Zeugnis für den unbekannten Verfasser der Briefe bleibt das anonyme (!) Zitat aus dessen Römerbrief bei Irenaeus. Die genauere Abfassungszeit des

¹ Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien: ZAC 1 (1997) 44-72.

Briefcorpus kann nur aufgrund innerer Kriterien ermittelt werden, wie das einige unbeirrbar Forscher stets festgestellt haben. Lechner hat die eindeutig gegen die valentinianische, z. T. erkennbar markosische Gnosis gerichtete Polemik vor allem des ignatianischen Epheserbriefes analysiert und dementsprechend die Jahre 165-175 als Zeitraum für die Abfassung der Briefe vorgeschlagen.² Die Diskussionsteilnehmer, die auf meine "Thesen" in der "Zeitschrift für antikes Christentum" eine Antwort veröffentlichten,³ haben gar nicht erst den Versuch gemacht, die Glaubwürdigkeit der wichtigsten äußeren Zeugnisse für die Frühdatierung der Ignatianen, Polykarps Philipperbrief und Eusebs Nachrichten, mit Gründen zu verteidigen. Damit haben sie, anscheinend ohne es zu bemerken, die Basis für die Behauptung der Echtheit und frühen Abfassung der Briefe preisgegeben.

Mit der Untersuchung über "*die Ignatianen und Noët von Smyrna*", die hier etliche Jahre nach ihrer Abfassung veröffentlicht wird, war das 1987 gesteckte Ziel, Zeit und theologiegeschichtlichen Ort der Ignatianen zu bestimmen, eigentlich erreicht. Wenn jetzt hier noch der Aufsatz von 1996 *Ἐἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert* folgt, dann hat das seinen Grund darin, daß sich mir im Verlauf des wiederholten Studiums der Texte, in das ich vor allem die üblicherweise vernachlässigte sogenannte apokryphe und pseudepigraphische Literatur einbezog, die gegen Schluß des Beitrags über "*Melito und Noët*" geäußerte Arbeitshypothese über die Allgemeinheit der monarchianischen Gottesauffassung mehr und mehr befestigte und ich es für hilfreich hielt, das neu gewonnene, vom gewohnten abweichende

² T. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos?*, Diss. theol. München 1998; erscheint in der Reihe SVigChr 1999.

³ A. Lindemann, Antwort auf die "Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien": ZAC 1 (1997) 185-194; G. Schöllgen, Die Ignatianen als pseudepigraphisches Briefcorpus. Anmerkung zu den Thesen von Reinhard M. Hübner: ZAC 2 (1998) 16-25; M. J. Edwards, *Ignatius and the Second Century: An Answer to R. Hübner*: ZAC 2 (1998) 214-226; H. J. Vogt, Bemerkungen zur Echtheit der Ignatiusbriefe: ZAC 3 (1999) 50-63.

Gesamtbild, auch wenn es selbstverständlich unvollständig ist und der Korrektur und Ergänzung bedarf, hier nochmals vorzustellen, zumal sich so erkennen läßt, wie zwanglos jetzt die Ignatianen in den größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet werden können.

Es wird in diesem Aufsatz versucht, den Gang der Theologiegeschichte vom römischen Clemens bis zu den römischen Bischöfen Zephyrin und Kallist, zwar nur in einigen wichtigen Stationen und streckenweise exemplarisch, aber doch geschlossen darzustellen und die jeweiligen Gründe für die Entwicklung, die Umbrüche und die Gestalt der Neuformulierungen des Gottes- und Christenglaubens, soweit mir diese aus dem verstreuten und oft spärlichen Textmaterial deutlich geworden sind, zu benennen. Dabei zeigt sich, daß der Glaube an eine göttliche Dreiheit ein Produkt späterer Entwicklung ist und jedenfalls die Hauptmasse der Christen und die überwiegende Mehrzahl der Theologen von Hermas an bis zu Kallist in irgendeiner Form am monarchianischen Gottesbekenntnis festhielt—sichere Ausnahmen sind allein die Gnostiker, Justin und Tertullian, keineswegs sämtliche "Logos-theologen".

Die Christen kommen aus den Juden, ihre Bibel ist bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts das einen rigorosen Monotheismus verkündende Alte Testament. Für einen auch nur impliziten trinitarischen Glauben gibt es da keinen Raum. Der Glaube an die Göttlichkeit Jesu Christi wird, seit er sich durchgesetzt hat, so formuliert, daß er den Monotheismus nicht verletzt, das heißt aber: er wird monarchianisch formuliert in dem eingangs erklärten Sinn, daß der einzige Gott sich in dem Menschen Jesus Christus offenbart hat. In der Reaktion auf die Gnosis, aber auch erst jetzt, gewinnt das kirchliche Gottesbekenntnis die prägnante Gestalt, die sich in den unverwechselbaren paradoxen Antithesen des Noët, des Melito, der Ignatianen ausdrückt: Der sichtbare, geborene, Leiden und Tod unterworfenen Jesus Christus gilt als der einzige, absolute, unsterbliche

Gott. Zweifelsfrei im Rückgriff auf diese ihm bekannte Glaubens-tradition definiert der römische Bischof Zephyrin, unüberbietbar monarchianisch, Jesus Christus, der geboren wurde und gelitten hat, als den einzigen Gott, neben dem es keinen anderen gibt. Niemals hätte er so definieren können, wenn seine Glaubens-tradition ein tri-nitarisches Bekenntnis gekannt hätte. Die Verurteilung der Auffas-sung Hippolyts als einer häretischen Zweigötterlehre durch Zephy-rin und Kallist beweist, daß keine Brücke von einer wie auch immer gearteten Trinitätslehre zum römischen Monarchianismus geführt hat. Dagegen erkennt man sofort, wie unmittelbar das eingangs zi-tierte Christusbekenntnis von *Eph* 7,2 und das Bekenntnis des Ze-phyrin durch die noëtianische Tradition verbunden sind.

In dieser Theologiegeschichte haben die Ignatianen ihren festen, nicht austauschbaren Platz. Sie passen genau in die hier unabhängig von R. Joly, aber in Übereinstimmung mit ihm ermittelten Jahre um 170; sie werden in nahezu jeder Hinsicht, sprachlich und inhaltlich, unerklärbar, wenn man sie um 110 datiert. Es ist mir bei der wiederholten Lektüre der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht ein einziger Text begegnet, der dazu zwänge, die Ignatianen vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu datieren; aber es lassen sich—verhältnismäßig gesehen—überwältigend viele Texte finden, die be-weisen, daß ihr Verfasser seine Heimat in der Asia etwa des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts hat. Der Gang der Theologiege-schichte in diesem Zeitraum wird erst nachvollziehbar, wenn man den Verfasser der Briefe in der Zeit leben läßt, deren Denken und Sprache er vollkommen teilt.

An letzter Stelle folgt der Originalbeitrag *"Ich bin kein körperloses Geistwesen"* von Markus Vinzent, einem meiner Schüler. Er nähert sich in seiner ursprünglich unabhängig von den vorliegenden Unter-suchungen entstandenen Abhandlung den Ignatianen von anderer Seite. Bei seiner Beschäftigung mit der Auferstehung Jesu Christi, wie sie in den Schriften des ersten und zweiten Jahrhunderts reflek-

tiert wird, ist er der Frage nach dem Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, "Doctrina Petri", διδασκαλία Πέτρου und den Ignatianen (insbesondere IgnSm 3) nachgegangen. Im Ergebnis zeigt sich, daß die Ignatianen auch das κήρυγμα Πέτρου voraussetzen, dieses aber mit seiner monarchianischen Theologie auf die Lehre von der Auferstehung Christi, wie sie Markion vorgetragen hat, reagiert. Daraus folgt schließlich, daß die Ignatianen nach Markion und nach dem κήρυγμα Πέτρου anzusetzen sind, was die zeitliche Datierung und theologiehistorische Einordnung der Ignatianen, die in den vorangegangenen Beiträgen dieses Buches entwickelt wurde, stützt.

Die bereits veröffentlichten Aufsätze werden hier inhaltlich unverändert wieder abgedruckt. Die Bewahrung der ursprünglichen Fassung der Veröffentlichung ermöglicht es, die allmähliche Herausbildung der Hauptthese wie der Nebenthesen zu verfolgen und so den Weg der "Entdeckungen" in den verschiedenen Stadien nachzuvollziehen und zu überprüfen. Besonders an den tastenden Versuchen der ersten beiden Aufsätze ist erkennbar, daß ich im Hinblick auf Noët und die Geschichte des Monarchianismus insgesamt weder von einem vorgefertigten theologischen Schema noch von vorgefaßten Urteilen ausgegangen bin, mich vielmehr habe von den Texten leiten lassen, ohne bei Beginn der Untersuchungen zu wissen, wohin sie führen werden. Ich hatte keine Vorstellung davon, was bei der Analyse des von Hippolyt in der *Refutatio* mitgeteilten noëtianischen Textes herauskommen würde. Daß durch Textvergleich die Reste einer Paschahomilie und eine Glaubensregel ans Licht treten, daß die Antithesen dieser Glaubensregel die Polemik gegen den valentinianischen Mythos als ihren Geburtsort anzeigen würden, ergab sich ebenso unerwartet wie die Feststellung des offenbar weiten Einflußbereiches der noëtianischen Theologie. Auf diese Weise war ein neuer, bisher so nicht bekannter Gesichtswinkel gewonnen, und es war nur konsequent, wenn er am Ende durch eine Neubewertung der sogenannten noëtianischen Häresie und durch ein neues Konzept der Geschichte des später als Sabellianis-

mus und Patripassianismus verketzerten Monarchianismus erprobt wurde. Daß noch nicht alles ausgereift, nicht jede Einseitigkeit vermieden ist, daß hier hinzuzufügen, dort wegzunehmen sein wird—wen, der das Dunkel des zweiten Jahrhunderts erfahren hat, kann das verwundern? Weil sich aber die neue Sichtweise grundsätzlich bewährt hat, indem viele Vorgänge der Theologiegeschichte dieser Zeit in deutlicherer Verknüpfung und deswegen weniger rätselhaft erscheinen, ist zu hoffen, daß sie eine Diskussion auslöst, die um der Sache willen geführt wird. Wenn die Hauptthese standhält, nämlich daß der Monarchianismus in dem erläuterten Sinn—aufs ganze gesehen—der allgemein gültige Glaubensausdruck der Christen bis ins späte zweite Jahrhundert war, ja fast bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts, und örtlich sogar noch lange darüber hinaus, dann wird das nicht nur eine veränderte Einschätzung des Ganges der Dogmengeschichte bewirken, es könnte nicht ohne Konsequenzen bleiben für eine historisch orientierte Interpretation und theologische Neubewertung des christlichen Trinitätsglaubens. Es gälte mir als eine schöne Frucht theologisch-historischer Arbeit, wenn dadurch neue Perspektiven für das Gespräch mit den monotheistischen Religionen, und zuerst mit der jüdischen Ursprungsreligion des Christentums, eröffnet würden.

Es bleibt mir, all denen zu danken, die in irgendeiner Weise zum Zustandekommen der Aufsätze beigetragen haben. Meinen ehemaligen und gegenwärtigen wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, Frau Gabriele Kaspar, M.A., den Herren Dr. Thomas Lechner und Roman Hanig danke ich für die kritischen Gespräche, ihre Recherchen am Computer, ihre Kontroll- und Korrekturarbeiten, Frau Christa Bauch und Frau Leonore Binder, M.A., für die sorgfältige Herstellung der Computer-Manuskripte. Mein Dank gilt in ganz besonderer Weise meinem ehemaligen Schüler und jetzigen Kollegen Prof. Dr. Markus Vinzent, ohne den dieses Buch nicht herausgekommen wäre. Er hat mich dazu bewegt, die schon erschienenen Aufsätze zusammen mit dem größten, noch unveröf-

fentlichten, über die Ignatianen und Noët in einem Band zu versammeln, und hat einen eigenen, ergänzende und neue Gesichtspunkte einführenden Beitrag hinzugefügt. Er hat alles in eine einheitliche Form gebracht, die Anmerkungen neu redigiert, das Literaturverzeichnis und die Indices verfaßt und schließlich dem Ganzen das endgültige Gesicht verliehen. Ich danke den Herausgebern der *Supplements to Vigiliae Christianae* für die freundliche Aufnahme der gesammelten Aufsätze in ihre Reihe, in der gleichzeitig auch die oben genannte Dissertation von Thomas Lechner "*Ignatius adversus Valentinianos?*" erscheint, welche die chronologischen Grundlagen für jede weitere Arbeit an den Ignatianen klärt und insofern auch als Ergänzung zu den hier vorgelegten Studien zu betrachten ist.

Zur technischen Einrichtung der Ausgabe:

An den wiederabgedruckten Aufsätzen wurde inhaltlich nichts geändert. Sachliche Ergänzungen und Korrekturen, Verweise auf in zwischen zu einzelnen Themen erschienene Literatur, Antworten auf Stellungnahmen zu den geäußerten Thesen sind, soweit sie mir bekannt wurden und es nützlich erschien, jeweils den einzelnen Artikeln nachgetragen. Frühere Druckfehler und formale Versehen sind stillschweigend korrigiert, die bibliographischen Nachweise in den Anmerkungen im Hinblick auf das jetzt beigegebene Quellen- und Literaturverzeichnis einheitlich abgekürzt redigiert worden. Die kursiven Ziffern in den eckigen Klammern bezeichnen die Seitenzahlen der jeweiligen Erstveröffentlichung.

Melito von Sardes und Noët von Smyrna

von

Reinhard M. Hübner

[219] Daß Melito von Sardes unter die modalistischen Monarchianer einzureihen oder wenigstens in ihre Nähe zu rücken sei, ist für einige Forscher eine ausgemachte Sache.¹ Die These ist alt,² hat aber durch die Auffindung der Paschahomilie neue Nahrung erhalten.³ Andere Forscher meinen, Melito "vom Vorwurf des Modalismus" freisprechen zu sollen.⁴ Sicherlich hat hier D. F. Winslow mit

¹ Eine nützliche Bibliographie raisonnée der jüngeren Melito - Literatur hat H. Drobner zusammengestellt: "15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965-1980)".

² W. Bousset, *Kyrios Christos*, 255, meint, daß sich bei Melito (wie bei Ign Eph 7 und IgnPol 3) "der naive Modalismus" rege, "den später die Logos-theologen als ihren argwöhnischen und erbitterten Gegner vorfanden". Ähnlich, noch etwas zurückhaltender: A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 217². F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, § 21,2b,142: "bis zum Schein des Modalismus". Vgl. G. Krüger, *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 137f.

³ C. Bonner (ed.), *The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis*, 16,19,28 zu De pascha § 9 und 96. S.G. Hall (ed.), *Melito of Sardis On Pascha and Fragments*, XLIII. S. G. Wilson, *Melito and Israel*, 98f.

⁴ J. Liébaert, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 29f., mit Verweis auf R. Cantalamessa, *Meliton de Sardes*. Cantalamessa urteilt allerdings vorsichtig: "Disons qu'il y a là une liberté et imprécision de langage (...) qui prépare le terrain à l'hérésie monarchienne, même si ni Ignace ni Mélicon n'ont été des modalistes". Ähnlich, eher noch zurückhaltender, lautet sein Urteil in dem Aufsatz "Il Cristo 'Padre'", 22f.: "Il monarchianesimo non creò le proprie formule, ma irrigò quelle della tradizione, separandole da altre formule con le quali si esprimeva la convinzione nella distinzione divina. Se Melitone fosse vissuto pochi anni ancora avrebbe, forse, condiviso la sorte del suo conterraneo Prassea. Questi non fu, probabilmente, più monarchiano di quanto lo fosse stato Melitone stesso o altri autori asiatici del II sec.".

seinem Hinweis recht, daß man Melitos christologische Aussagen nicht isolieren und an den theologischen Parametern einer späteren Orthodoxie messen dürfe, sondern sie zunächst in ihrem eigenen weiteren Kontext zu verstehen und zu deuten habe. Insofern ist es verfehlt, Melito entweder als Modalisten anzuklagen oder als Prä-Trinitarier zu verteidigen.⁵ Es bleibt aber doch bestehen, daß Melitos sehr prononcierte christologische Aussagen, die ja nicht nur in der Paschahomilie, sondern auch in den (sich noch immer vermehrenden) Fragmenten in großer Übereinstimmung zu finden sind, auch nach einer Einordnung in die zeitgenössische theologische Umwelt verlangen, aus der Melito ebensowenig isoliert werden darf wie einzelne seiner Aussagen aus ihrem eigenen Kontext. Eine solche Einordnung wird nicht nur helfen, Melito besser zu verstehen, sondern umgekehrt auch zu einer ausgewogeneren Erkenntnis der theologischen Situation der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts führen.

Ich gehe von den Feststellungen aus, die bisher getroffen worden sind: Es gibt Aussagen bei Melito, die eine unübersehbare Ähnlichkeit mit Sätzen haben, die uns von Noët von Smyrna überliefert sind.⁶ Merkwürdigerweise ist trotz dieser Feststellung ein genauer Textvergleich zwischen Melito und Noët, wenn ich richtig gesehen habe, nirgendwo vollständig durchgeführt worden. Die bisherigen Vergleiche leiden unter zwei Mängeln: Einerseits wurden nicht nur unsichere und unechte Fragmente, sondern durchweg jeweils nur ein Teil der einschlägigen echten Texte Melitos zur Interpretation

Die 'Orthodoxie' Melitos, insbesondere in De pascha 9, sucht zu verteidigen G. Racle, A propos du Christ - Père; auf etwas andere Weise V. Grossi, Il titolo cristologico 'Padre', und ders., Melitone di Sardi.

⁵ D.F. Winslow, The Polemical Christology of Melito of Sardis, 766f. 772.

⁶ R. Cantalamessa, Il Cristo 'Padre', 22f., vergleicht Melito, De pascha 9: καθ' ὃ γεννᾶ πατήρ, καθ' ὃ γεννᾶται υἱός mit dem, was Hippol., Ref. IX,11, von Noët und Tertull., Adv. Prax. 10,1-2, von den Monarchianern berichtet, und kommt zu dem Schluß, der oben in Anm. 4 wiedergegeben ist. Derselbe Vergleich bei O. Perler (ed.), Méliton de Sardes, 141f.: "Concédon's que la terminologie imprécise et la formulation ambiguë de Méliton, partiellement dues à son style, révèlent une haute antiquité. Elles ressemblent à celle des modalistes Noët et Praxéas, eux aussi d'origine asiatic".

herangezogen; andererseits wurde auch das Vergleichsmaterial der eindeutig monarchianischen Seite nicht konsequent genug ausgewertet. So wurden fast regelmäßig die Mitteilungen, die Hippolyt in der Refutatio IX und X über die noëtianische Lehre macht, gegenüber den zum größten Teil anderen Nachrichten der Schrift *Contra Noëtum* ver[220]nachlässigt, ein Versäumnis, das zu einem unzulänglichen Ergebnis führen mußte.

Um mit dem letzten Punkt zu beginnen: Es empfiehlt sich aus zwei Gründen, zunächst nur die Refutatio, nicht aber *Contra Noëtum* als Quelle für Noët und die Noëtianer zu berücksichtigen. Einmal hat M. Richard gegen die Echtheit von *Contra Noëtum* Argumente vorgebracht, die schwerwiegend bleiben, auch wenn sie nicht zur Kenntnis genommen oder zur Seite geschoben werden.⁷ Der Tod hat ihn gehindert, das nur Skizzierte auch auszuführen. Geht man aber seinen auf hervorragender Kenntnis der Sprache und Theologie beruhenden Hinweisen nach, so findet man sie auf Schritt und Tritt bestätigt.⁸ Das Griechisch des Autors der kleinen Schrift ist ungeschickt bis zur Unverständlichkeit, eines Hippolyt nicht würdig,⁹ und wiederholt begegnen Formulierungen, die deutlich die

⁷ M. Richard, *La transmission des textes*, 58f. Zur 'Rezeption' der These Richards vgl. R. M. Hübner, *Die Hauptquelle*, 202f. Michael Decker, der in seiner (mit zahlreichen Mängeln inhaltlicher, methodischer und formaler Art behafteten) Dissertation: *Die Monarchianer*, 151-164 auch auf *Contra Noëtum* eingeht, hält die Arbeiten Richards nicht für erwähnenswert.

⁸ L. Abramowski, *Drei christologische Untersuchungen*, 23f., bringt weitere Gründe dafür, "daß Refutatio und *Contra Noëtum* nicht vom gleichen Verfasser sein können".

⁹ Das gilt bis zum Ende des 17. Kapitels. Mit Kap. 18 beginnt etwas Neues; hier setzen auch die Parallelen mit dem Fragment ein, das im 2. Florilegium des Eranistes Theodoret (156,18-157,6 Ettlinger) unter dem Namen des heiligen Hippolyt und mit dem Titel "Aus der Auslegung des 2. Psalms" überliefert ist.

Zur Sprachkunst in *Contra Noëtum* siehe M. Richard, *Hippolyte de Rome*, 533: "...style lamentable... composition maladroite". Rauhes Griechisch stellt auch der englische Übersetzer und letzte Herausgeber Robert Butterworth, *Hippolytus of Rome, Contra Noëtum*, 34 fest. Seine Edition wird hier benutzt.

Photius, *Bibliotheca*, cod. 121 (II 95f. Henry) urteilt über den Stil des *Syntagma Hippolyts* gegen 32 Häresien: Τὴν δὲ φράσιν σαφὴς ἐστὶ καὶ ὑπόσεμνος καὶ ἀπέρητος, εἰ καὶ πρὸς τὸν ἄττικόν οὐκ ἐπιστρέφεται

theologischen Fragestellungen der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts verraten. Wollte man sie alle als spätere Interpolationen streichen, so bliebe an vielen Stellen vom Text nur noch ein Torso übrig.

So hat P. Nautin gegenüber C. C. J. Bunsen, G. Volkmar, R. A. Lipsius und J. Dräseke gezeigt, daß sich die von diesen vermuteten den hl. Geist betreffenden "Interpolationen" nicht ohne weiteres aus dem Text lösen lassen, sondern inhaltlich und stilistisch im Kontext so verankert sind, daß "fast nichts" übrig bleibt, wenn man das Zusammengehörige insgesamt als spätere Ergänzung tilgt.¹⁰ P. Nautin hat in diesem Punkt die Zustimmung von M. Richard gefunden, nicht aber für den Versuch, dies alles als echten Hippolyt zu erweisen.¹¹ Das dürfte in der Tat auch nicht möglich sein. Ein Passus wie C. Noët. 14,5-8 mit der trinitarischen Verwendung von Eph 4,6, der Erwähnung des Taufbefehls Mt 28,19 und der Erklärung, daß der Trias nichts fehlen darf, wenn die Verherrlichung (δοξάζειν) Gottes vollkommen sein soll, setzt m. E. die pneumatomachische Kontroverse voraus. Erst in dieser Zeit findet sich hiermit Vergleichbares.¹²

Außer den verdächtigen trinitarischen Stellen gibt es eine Anzahl solcher, die unzweifelhaft die durch Apolinarius hervorgerufene Problematik voraussetzen. Selbst wenn man von der auffallendsten, bereits im vorigen Jahrhundert bemerkten und auch von P. Nautin in seiner Edition als Interpolation getilgten Stelle C. Noët. 17,2 absieht¹³ (der Logos habe, heißt es da, bei seiner Fleischwerdung aus

λόγον. Die durchgehende Klarheit der Ausdrucksweise hebt Photius, Bibl., cod. 202 (III 101f. Henry) auch für die übrigen von ihm rezensierten Schriften Hippolyts hervor.

¹⁰ P. Nautin, Hippolyte et Josipe, 36-41.

¹¹ M. Richard, Saint Hippolyte, 297f. Einen Überblick über die Geschichte der Interpolationshypothese gibt R. Butterworth in der Einleitung zu seiner Edition von C. Noët. 8.18f. und 24-31 (Kontroverse Nautin - Richard).

¹² Siehe z. B. Athan., Ad Serapionem III 6 (PG 26, 633C-636A), wo die genannten Schriftverse und Termini in derselben Abfolge und in einem verwandten Gedankengang begegnen.

¹³ P. Nautin (ed.), Hippolyte, 261,25f.

Maria "auch eine menschliche Seele, und zwar eine vernünftige", angenommen), so bleiben immer noch genug andere übrig, um die Echtheit von C. Noët. zu bestreiten.

M. Richard hat in C. Noët. 17,5 einige Ausdrücke entdeckt, die für die Zeit des apolinaristischen Streits kennzeichnend sind (ἄνθρωπος τέλειος, οὐ ... κατὰ φαντασίαν ἢ τροπήν, ἀλλὰ ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος).¹⁴ Er hat seine These m. E. mit Erfolg gegen eine andere Interpretation von P. Nautin verteidigt.¹⁵ Ich möchte wenigstens noch auf die Stellen C. Noët. 4,8-11 und 15,7 aufmerksam machen, die nur auf dem Hintergrund der Christologie des Apolinarius zu verstehen sind. Der Text C. Noët. 4, 8-11 lautet:[221]

τοῦτο οὖν ἐσημαίνετο, ἀδελφοί, ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ Λόγος καὶ παρθένου ἓνα γινόν Θεῷ ἀπεργασάμενος. 9. τοῦτο δὲ οὐκ ἐγὼ λέγω, ἀλλ' αὐτὸς μαρτυρεῖ ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. οὕτως γὰρ λέγει, οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (vgl. Joh 3,13), ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. 10. τί οὖν ζητεῖ παρὰ τὸ εἰρημένον; μήτι ἐρεῖ ὅτι ἐν οὐρανῷ σὰρξ ἦν; ἔστιν μὲν οὖν σὰρξ ἡ ὑπὸ τοῦ Λόγου τοῦ πατρῷου προσενεχθεῖσα δῶρον, ἡ ἐκ πνεύματος καὶ παρθένου τέλειος γινὸς Θεοῦ ἀποδεδειγμένος. πρόδηλον οὖν ὅτι αὐτὸς ἐαυτὸν προσέφερεν τῷ Πατρί. 11. πρὸ δὲ τούτου ἐν οὐρανῷ σὰρξ οὐκ ἦν. τίς οὖν ἦν ἐν οὐρανῷ ἀλλ' ἢ Λόγος ἄσαρκος κτλ. (53,18-55, 5 Butterworth).

Zwei Aussagen sind es, die apolinareische Problematik anzeigen: erstens, daß der Inkarnierte *ein einziger Sohn* ist (vgl. auch C. Noët. 15,7); zweitens, daß *das Fleisch* des Inkarnierten vor der Menschwerdung *nicht im Himmel* war.¹⁶

¹⁴ M. Richard, Encore le problème d'Hippolyte, 178-180.

¹⁵ M. Richard, Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soidisant Josipe, 393f. Siehe dazu etwas weiter unten.

¹⁶ Vgl. z. B. Apolin., Kata meros pistis 30f. (178B,4-179B,9 Lietzmann); Apodeixis, Frg. 81 (224,14f. L.); Ad Iovianum (250-253 L.).

Zu 1. Apolinarius beschuldigte jene, die erklärten, der Logos habe bei der Fleischwerdung einen ganzen (vollkommenen) Menschen angenommen, sie machten Christus zu *zwei Söhnen*, einen Sohn Gottes und einen Menschensohn. Die Beschuldigten verwahrten sich gegen diese Unterstellung, indem sie ausdrücklich erklärten, *nicht zwei Söhne, sondern einen einzigen* zu lehren. So sagt Gregor von Nazianz in seinem ersten Brief an Cledonius:

εἴ τις εἰσάγει *δύο Υἱούς*, ἓνα μὲν τὸν ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρός, ἀλλ' οὐχὶ *ἓνα καὶ τὸν αὐτόν*, καὶ τῆς υἰοθεσίας ἐκπέσοι κτλ.¹⁷

In der pseudoathanasianischen Schrift *Contra Apollinarium* lesen wir:

... αὐτὸς *γενόμενος ἄνθρωπος οὐ τραπεῖς εἰς ἀνθρώπου μορφήν*, οὐδὲ παριδὼν τὴν τοῦ ἀνθρώπου ὑπαρξιν *σκιώδη* τὴν δείξιν ἐποιεῖτο· ἀλλ' ὁ ὡν φύσει Θεὸς *γεννᾶται ἄνθρωπος*, ἵν' εἴς ἡ τὰ ἐκάτερα *τέλειος* κατὰ πάντα, φυσικὴν καὶ ἀληθεστάτην τὴν γέννησιν ἐπιδειξάμενος.¹⁸ Statt *σκιώδη* sagt der Verfasser I 3 (1097B): *φαντασίαν*.

Das kommt in der Sache und im Wortlaut der zwischen M. Richard und P. Nautin kontroversen Stelle C. Noët. 17,5 nahe: οὗτος προελθὼν εἰς κόσμον Θεὸς ἐνσώματος ἐφανερώθη, *ἄνθρωπος τέλειος* προελθὼν· οὐ γὰρ κατὰ *φαντασίαν ἢ τροπήν*, ἀλλὰ ἀληθῶς *γενόμενος ἄνθρωπος* (87,6-9 Butterworth). Daß in beiden Texten die gleiche Problematik verhandelt wird, scheint mir evident zu sein. Sie drückt sich auch in der oben zitierten Stelle C. Noët. 4, 8.10 aus.

Im Wortlaut von C. Noët. 15,7 könnte man sogar noch einen Nachklang der Formulierungen des Apolinarius selbst erblicken; jedenfalls aber ist die gleiche theologische Fragestellung erkennbar. Vgl. Apolin., *Kata meros pistis* 31:

¹⁷ Gregor. Naz., Ep. 101,18, ad Cledonium (44 Gallay); vgl. Gregor. Nyss., Adv. Apollinaristas (120,16-121,15; 125,11-127,10 Mueller).

¹⁸ Ps.-Athan., C. Apollin. I 7 (PG 26, 1105A-B).

καὶ ἔστιν εἷς ἀληθινὸς ὁ ἄσαρκος ἐν σαρκὶ φανερωθείς, τέλειος τῇ ἀληθινῇ καὶ θεία τελειότητι· οὐ δύο πρόσωπα, οὐ δύο φύσεις τέλειαι καθ' ἑαυτάς· ὅτι μηδὲ θεμιτὸν δύο υἱοὺς λέγειν κτλ.¹⁹

Und C. Noët. 15,7: οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν Υἱός, καίτοι τέλειος Λόγος ὢν μονογενής· οὐθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα [222] τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἡδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἷς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη (81,1-6 Butterworth).

Man könnte diesen Satz so explizieren: Wäre der Logos in sich ein vollkommener Sohn und das Fleisch in sich bereits eine vollkommene Hypostase, so ergäbe das zwei Söhne. Auffassung und Ausdruck mögen unbeholfen oder wenigstens eigenartig sein. Das Bemühen, dem Vorwurf des Apolinarius, man lehre zwei Söhne, zu entgehen, scheint mir jedenfalls deutlich erkennbar zu sein.

Zu 2. Joh 3,13 war (zusammen mit 1Kor 15,45-47) für Apolinarius ein Hauptbeleg dafür, daß das Fleisch des Inkarnierten nicht das eines gewöhnlichen Menschen, sondern "himmlisch", das heißt göttlich sei.²⁰ Er konnte das sehr scharf formulieren, wie beispielsweise in der Anacephalaeosis:

οὐδενὸς ἀνθρώπου ἡ σὰρξ ἐξ οὐρανοῦ λείκεται. Χριστοῦ δὲ ἡ σὰρξ ἐξ οὐρανοῦ εἴρηται· οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς κτλ. (vgl. Joh 3,13).²¹

Seine Gegner hielten ihm deshalb vor, er sage, Christi Fleisch stamme aus dem Himmel und nicht aus Maria. So lautet ein gegen ihn gerichteter Anathematismus im ersten Brief Gregors von Nazianz an Cledonius:

εἴ τις λέγοι τὴν σάρκα ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι, ἀλλὰ μὴ ἐνθεῦθεν καὶ παρ' ἡμῶν, ἀνάθεμα ἔστω. Als Belege des Irrlehrers werden dann 1Kor 15,47f. und Joh 3, 13 zitiert.²²

¹⁹ Apolin., Kata meros pistis 31 (179B,4-7 Lietzmann).

²⁰ Vgl. z. B. Apolin., De unione 1f. (185,14-186,7 Lietzmann).

²¹ Apolin., Anaceph. 12 (243,20-22 Lietzmann).

Apolinarius und seine Schüler verteidigten sich gegen diese Unterstellung wiederholt. Ich zitiere lediglich aus seinem ersten Brief an Dionysius:

... βλασφημῶσιν ἡμᾶς ὡς τὴν σάρκα λέγοντας ἔξ οὐρανοῦ, ὅταν ἀναγινώσκωμεν τὰς θείας γραφὰς υἱὸν ἀνθρώπου λεγούσας τὸν ἔξ οὐρανοῦ (vgl. Joh 3,13).²³

Unzweifelhaft sind die oben aus C. Noët. 4,8-11 zitierten Aussagen, daß das Fleisch des Logos vor der Inkarnation nicht im Himmel war, zusammen mit dem typischen Schriftwort Joh 3,13 in einem durch die Fragestellung des Apolinarius bestimmten Kontext zu verstehen, auf den auch die Ausdrücke "ein einziger Sohn" und "vollkommener Sohn" verweisen. Die besprochenen Stellen aber insgesamt als Interpolationen auszumerzen, ist nicht möglich, weil sie fest im engeren und weiteren Kontext der Schrift verankert sind und der einheitliche (ungeschickte) Stil die Einzigkeit des Autors beweist.

Gegen Hippolyt als Verfasser von Contra Noëtum spricht weiter, daß er in der Refutatio von einer Verurteilung Noëts durch die kleinasiatischen Presbyter, über die der Autor von Contra Noëtum gleich zu Beginn mit erkennbarer Genugtuung berichtet, nicht ein einziges Wort verlauten läßt,²⁴ obwohl es für ihn höchst angenehm und vorteilhaft hätte sein müssen, seine Gegner Zephyrin und Kallist als Gefolgsleute eines bereits kirchlich anathematisierten Häretikers hinstellen zu können.²⁵ Statt dessen muß er mühsam ihre Irr-

²² Gregor. Naz., Ep. 101,30 ad Cledonium (48 Gallay); vgl. Epiph., Pan. haer. 77,1,4 (III 417,9f. Holl); Ps.-Athanas., C. Apollin. I 4; 7 (PG 26, 1097C; 1104B).

²³ Apolin., Ep. ad Dionys. A 7 (259,5-7 Lietzmann).

²⁴ Vgl. M. Decker, Die Monarchianer, 163.

²⁵ Es ist ein (gutgemeinter) Gewaltstreich, der die (vermeintlich gefährdete) Orthodoxie des römischen Bischofs Zephyrin retten soll, wenn man die Sache umdreht und behauptet: Weil die Verurteilung Noëts durch eine kleinasiatische Synode in Rom bekannt sein mußte, kann Zephyrin unmöglich jene von Hippolyt mitgeteilte Formel geäußert haben, die mit der durch Epiphanius dem Noët in den Mund gelegten fast wörtlich übereingehet (ἐνα θεὸν ἐπίσταμαι καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ, γεννηθέντα πεπονητότα ἀποθανόντα, bekennet Noët bei Epiph., Haer. 57,1,8; Ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ

lehre aufdecken und seine Rechtgläubigkeit gegen sie verteidigen!²⁶ Sodann ist das vollständige Fehlen der noëtianischen Antithesen in *Contra Noëtum* ein schwer zu beseitigender Einwand gegen die Verfasserschaft Hippolyts. Diese Antithesen sind für den Hippolyt der *Refutatio* deutlich das Spezifische an der Häresie Noëts, er zitiert sie jedesmal, wenn er über dessen Lehre berichtet, selbst bei der noëtianischen [223] Gruppe der Montanisten,²⁷ und um dieser Antithesen willen schiebt er den langen Bericht über die Lehre Heraklits ein.²⁸ Kein Wort davon in *Contra Noëtum*! Statt

πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεν<ν>ητὸν καὶ παθητόν, äußert Zephyrin öffentlich (δημοσίᾳ) nach Hippol., Ref. IX,11,3). Das Presbyterium von Smyrna hätte sonst unmittelbar in Rom protestiert, aber davon höre man nichts: so Bernard Capelle, *Le cas du pape Zéphyrin*, 328: "Le fait que la formule de Zéphyrin est celle même de Noet engendre fatalement le doute sur l'authenticité de cette formule. Zéphyrin a-t-il pu s'exprimer ainsi? Le pape de Rome a-t-il pu s'appropriier publiquement les termes d'une doctrine condamnée par un concile en communion avec lui?"; ebd. 329: "... il paraît évident que Zéphyrin n'a pas prononcé la phrase qu'on lui prête. Non qu'Hippolyte ait menti"(!).

Diese Konstruktion schafft nur weitere Schwierigkeiten, ohne die zu lösen, die sie lösen soll. Wenn die Verurteilung Noëts und seiner Lehre in Rom bekannt war, wieso können dann sein Diakon und Schüler Epigonos und der von ihm gewonnene Kleomenes dort ungestört und sogar mit Unterstützung Zephyrins und Kallists ihre Lehre verbreiten und ein von den Gläubigen eifrig besuchtes Lehrhaus einrichten, das über den Tod des Kallist hinaus in Blüte stand? (Vgl. Ref. IX,7,1-3) Hätte Hippolyt mit der Erklärung, diese Lehre stamme von einem aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgestoßenen Häretiker, nicht sehr schnell die Lage für sich entscheiden können? Hätte er nicht die kleinasiatischen Presbyter mobilisieren können? Aber er weiß von einer solchen Verurteilung offensichtlich nichts.

²⁶ Vgl. Hippol., Ref. IX,7,3; IX, 11,2f.; IX, 12,15f.19.

²⁷ Vgl. Hippol., Ref. IX,10,9-12; X,26 (noëtianische Montanisten); X,27,1-2.

²⁸ Hippol., Ref. IX,9,1-10,8; dazu Josef Frickel, *Unerkannte gnostische Schriften*, 130-137. Während Frickel die Benutzung einer gnostischen Heraklit-Exegese durch Hippolyt nachweisen will, bringt Luise Abramowski, *Drei christologische Untersuchungen*, 57-59, Gründe dafür, daß eher ein antimarkionitischer—"und vielleicht tatsächlich modalistisch" verwendeter Heraklitkommentar von Hippolyt ausgeschrieben wurde.

Es ist ein Fehlschluß, wenn M. Decker, *Die Monarchianer*, 143-151, aus dem Vergleich, den Hippolyt zwischen den Paradoxien des Heraklit und denen des Noët anstellt, meint folgern zu können, die paradoxen Antithesen Noëts habe Hippolyt erfunden, um die Ableitung der noëtianischen Lehre aus der

dessen läuft es hier regelmäßig auf das platte, von Noët selbst formulierte patripassianische Bekenntnis hinaus, für das es in dieser Form in der Refutatio kein Gegenstück gibt.²⁹ Diese Diskrepanz und überhaupt die Unergiebigkeit der Aussagen in Contra Noëtum für die Erkenntnis der Lehre und des theologischen Anliegens Noëts sind der zweite Grund, aus dem hier nur die Refutatio berücksichtigt wird.³⁰

Die Lehre, die Hippolyt im 10. Buch der Refutatio—einem, wenn man Frickel folgt, ursprünglich eigenständigen und vor den übrigen Büchern der Refutatio abgefaßten Text³¹—den Noët vortragen läßt, ist, wie der Vergleich lehrt, eine kürzere und im Wortlaut etwas abweichende Fassung vor allem des ersten Teils dessen, was er in

Heraklits durchführen zu können. Wenn Hippolyt erfunden hätte, dann hätte er zu Heraklit Passenderes erfunden! Er bringt aber nicht nur vieles, was er für den Vergleich mit Noët gar nicht gebrauchen kann, sondern er hat auch deutlich Mühe, überhaupt wörtlich Übereinstimmendes zu bringen, wie er selbst zu erkennen gibt: "Wie würden diese (Noëtianer) nicht als Schüler Heraklits erwiesen, wenn auch der Dunkle nicht in denselben Ausdrücken seine Philosophie vorgetragen hat?" (Ref. IX,10,10).—Der unten folgende Vergleich mit Melito wird zeigen, daß die Antithesen Noëts auf guter Überlieferung beruhen.

²⁹ C. Noët. 1,2 (43, 7-9 Butterworth): ἔφη τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν Πατέρα, καὶ αὐτὸν τὸν Πατέρα γεγενῆσθαι καὶ πεπονθῆναι καὶ ἀποτεθῆναι. Ebd. 2,3 (45, 16-19 B.): οἱ ἀποκρίνονται λέγοντες, εἰ οὖν Χριστὸν ὁμολογῶ Θεόν, αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ὁ Πατήρ, εἰ γάρ ἐστιν ὁ Θεός. ἔπαθεν δὲ Χριστὸς αὐτὸς ὡς Θεός. Ähnlich C. Noët. 2,7 und 3,2. Die ausdrücklichen Schriftbelege der Noëtianer fehlen in der Refutatio. Deswegen vermutet M. Decker, Die Monarchianer, 156, "daß Hippolyt hier selbst Schriftzitate dem Häretiker in den Mund gelegt hat, um ihn auf dieser Ebene widerlegen zu können".—Das Problem wird man auf andere Weise lösen müssen.

³⁰ Einen großangelegten Versuch, die Identität der Verfasser von Refutatio X und C. Noët.—vor allem gegen die Einwände von P. Nautin—zu erweisen, hat jetzt Josef Frickel vorgelegt: Das Dunkel um Hippolyt (Graz 1988). Die oben skizzierten Gründe, die gegen eine Identität sprechen, scheinen mir durch diese Arbeit nicht ausgeräumt zu sein. Es fehlt immer noch, was M. Richard, La transmission des textes, 58, bei den bisherigen Arbeiten vermißte: "... comparer avec une suffisante attention le vocabulaire, la grammaire, le style et la doctrine de cet opusculum avec ceux des oeuvres indiscutées d'Hippolyte ...".

³¹ Vgl. J. Frickel, Hippolyt von Rom: Refutatio, bes. 217-219 und 233-244; ders., Hippolyt von Rom: Kirchliches Credo.

Buch IX,10 als Lehre der noëtianischen Schule und namentlich des noch zu seiner Zeit in Rom wirkenden Kleomenes mitteilt.³²

Ein gewisser Noët aus Smyrna habe mit dieser Häresie angefangen, sagt Hippolyt, dessen Diakon und Schüler, ein gewisser Epigonos, habe sie nach Rom verpflanzt und hier Kleomenes zum Schüler gewonnen. Dieser habe die Lehre mit Unterstützung des Zephyrin und Kallist befestigt, so daß die Schule "noch bis heute"—Hippolyt schreibt nach dem Tode des Kallist—unter den Nachfolgern der Schulhäupter und "jetzigen Vorstehern der Häresie" bestehe.³³

Die dem Noët in den Mund gelegten Worte kennt Hippolyt also nur durch den von ihm ausdrücklich zitierten Kleomenes und dessen Anhang.³⁴ Auch in der Epitome X,27, wo er zunächst den Noët reden läßt, verrät der Plural des Verbs im Schlußsatz, woher er sein Wissen bezieht.³⁵ Es ist demnach bei dieser Überlieferungssituation

³² Vgl. Hippol., Ref. X,27 (283,1-11 Wendland) und IX,10,9-11 (244,12-17.20-22; 245,2-3 W.). Während Hippolyt in X, 27,1 den Noët als Sprecher einführt, läßt er IX,10,9 die Nachfolger Noëts und Vorsteher der Häresie reden, dann aber IX,10,10f. wieder einen einzelnen und nennt am Ende "Kleomenes und seinen Anhang": λέγει Κλεομένης καὶ ὁ τοῦτου χορὸς (IX,10,12: 245,10 W.); der unmittelbar folgende Plural ἐπεισάγοντες zeigt, daß Hippolyt die Schule insgesamt im Auge hat.

Ich benutze weiterhin die Edition P. Wendlands, GCS 26 (Leipzig 1916). Die neue Ausgabe von Miroslav Marcovich, Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* = PTS 25 (Berlin 1986) scheint mit stellenweise zu hypothesenreich zu sein; siehe auch die Kritik von J. Frickel, Hippolyt von Rom, *Refutatio*, 219-233. Marcovich's Edition wird aber hier regelmäßig verglichen und seine Konjekturen werden übernommen, wenn sie mir den Text sicherer und besser zu machen scheinen.

³³ Vgl. Hippol., Ref. IX,6-7.8,1; X,1 (240,13-241,3.8; 283,1-4 Wendland). Die Zeit der Abfassung der *Refutatio* läßt sich nicht näher bestimmen, vgl. M. Marcovich, Hippolyt von Rom, 381,9-11.

³⁴ Vgl. oben Anm. 32. Ref. IX,11,2 (245,23f. Wendland) spricht er von der Lehre (δόγμα) des Kleomenes und meint damit die zuvor zitierte Lehre der Noëtianer.

³⁵ Hippol., Ref. X,27,2 (283,10 Wendland): τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν νομίζουσι (ὀνομάζουσι Marcovich) κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα.

nicht mehr möglich, mit Sicherheit zwischen dem, was der historische Noët gesagt hat, und dem, was Hippolyt von denen mitteilt, "welche die Ansichten des Noët übernommen haben",³⁶ zu scheiden.

Ich zitiere aus den von Hippolyt mitgeteilten Aussagen der Noëtianer im Hinblick auf den späteren Vergleich mit Melito:

"Sie reden folgendermaßen: Der eine und selbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater. Als es ihm gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar sei; wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, wenn er sich aber sehen läßt, ist er sichtbar; er ist unfäßbar, wenn er nicht gefaßt werden will, faßbar aber, wenn er sich fassen läßt. So ist er in gleicher Weise ungreifbar und greifbar, ungezeugt und gezeugt, unsterblich und sterblich. (...)

Daß er (scil. Kleomenes) aber auch erklärt, ein und derselbe sei Sohn und Vater, erkennt jeder. Er redet aber folgendermaßen: Solange also der Vater nicht gezeugt war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde durch die Geburt <d>er <Vater> selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn.

So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen, indem er behauptet, als ein und dasselbe existiere, was Vater und Sohn genannt werde, nicht sei einer aus einem anderen, sondern er selbst aus sich selbst, dem Namen nach Vater [224] und Sohn genannt, je nach dem Wechsel der Zeiten; es sei aber ein einziger, der da erschienen ist und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter Menschen gewandelt ist (vgl. Bar 3,38); der sich denen, die ihn sahen, als Sohn bekannt habe um der erfolgten

Die von Theodoret übernommene Lesart bei Marcovich ist hier trotz der Kritik von J. Frickel, Hippolyt von Rom: *Refutatio*, 229, vorzuziehen, weil Hippolyt an allen vergleichbaren Stellen Verben des Sagens benutzt.

³⁶ Hippol., Ref. IX,10,9 (244,11 Wendland). Der Einfachheit halber, aber auch weil es sich doch als angemessen erweisen wird, zitiere ich im folgenden die Lehren der Noëtianer meist unter dem Namen des Noët.

Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe.

Dieser sei es, der das Leiden auf sich genommen hat und ans Kreuz geheftet wurde³⁷ und sich selbst den Geist übergeben hat; der gestorben ist und nicht gestorben ist und sich selbst am dritten Tage auferweckt hat; der im Grabe bestattet und mit der Lanze durchbohrt und mit Nägeln befestigt ward - dieser sei der Gott und Vater aller Dinge, sagt Kleomenes und sein Anhang, indem sie für viele heraklitisches Dunkel ausbreiten".³⁸

Niemand wird mehr sagen wollen, daß wir es in diesem Text mit einem sogenannten naiven Modalismus zu tun hätten. Es mag sein, daß es Formen des Monarchianismus gibt, die man einen volkstümlichen und naiven Gemeindeglauben nennen kann (so vielleicht in einigen der christlichen Sibyllinen oder der Testamente der zwölf Patriarchen). Aber was wir hier vor uns haben, ist weder das Produkt einer Gemeinde, noch ist es naiv. Es ist der Ausdruck einer im höchsten Maße reflektierten Theologie. Noët weiß genau, was er sagt und warum er es so sagt, wie er es sagt. Der Beweis ist einfach: Die Prädikate, die hier dem einzigen Gott zugewiesen werden: ἀγέννητος, ἀόρατος, ἀχώρητος, ἀθάνατος, selbst der Titel πάντων πατήρ, stammen wie bei den Apologeten aus der philosophischen Gotteslehre, von der Noët und seine Schüler durch den in Smyrna lehrenden Zeitgenossen Albinos ebenso leicht erfahren konnten³⁹ wie Justin nicht lange vorher durch seine platonischen Lehrer im benachbarten Ephesus.⁴⁰

³⁷ Marcovich 348,66f. schreibt ... τοῦτον <εἶναι τὸν> πάθει <προσεληθόντα καὶ> ξύλῳ προσπαγέντα κτλ. Vgl. Ref. X,27,2 (283,9 Wendland): ἐπὶ πάν δὲ πάθει προσέληθη κτλ. C. Noët. 18,4 (89,2-4 Butterworth): ... ὑπὸ Ἰουδαίων ξύλῳ προσπήγνυται ὁ πῆξας ὡς καμάραν τὸν οὐρανόν.

³⁸ Hippol., Ref. IX,10,9-12 (244,11-245,11 Wendland); übersetzt in Anlehnung an A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 744f.

³⁹ Der Platoniker Albinos "lehrte um 150 n. Chr. in Smyrna, wo Galen ihn hörte" (H. Dörrie, Albinos, 233f.). Mehrere Aufsätze zu seiner Metaphysik bringt der von C. Zintzen herausgegebene Sammelband "Der Mittelplatonismus" = WdF 70 (Darmstadt 1981). Natürlich kann Noët die philosophische

Aber während Justin und die übrigen Apologeten die philosophischen Gottesprädikate und ihr (jeweiliges) kontradiktorisches Gegenteil auf zwei Subjekte, den absolut unverursachten und transzendenten Gott und den im Fleische erschienenen Logos, verteilen, läßt sie Noët von einem und demselben Subjekt gelten: Derselbe ist zugleich gezeugt und unerzeugt, sichtbar und unsichtbar, sterblich und unsterblich.

Die Paradoxie ist nicht mehr zu steigern. Noët widerspricht mit vollem Bewußtsein der zeitgenössischen philosophischen Gottesauffassung und ihrer Logik. Er tut das (vielleicht mit zusammengebissenen Zähnen), weil er offenbar keine andere Möglichkeit sieht, die Aussagen der Schrift zu vereinen, daß es Heil nur im einzigen Gott gibt und daß der aus Maria geborene Sohn Gottes uns durch sein Leiden und Sterben das Heil erworben hat.⁴¹ Die Antithesen Noëts sind nichts anderes als die in philosophischer Sprache vorgenommene rigorose Explikation des Bekenntnisses, daß ein und derselbe zugleich Gott und Mensch ist.⁴² Und sie sind, weil sie so

Gotteslehre auch anderswo als bei den Platonikern kennengelernt haben; vgl. den oben Anm. 28 erwähnten Hinweis von L. Abramowski auf den von Hippol., Ref. IX,9-10, benutzten Heraklitkommentar, der fast alle genannten Gottesprädikate enthält.

⁴⁰ Justin, Dialog. c. Tryph. 2,6 berichtet, daß er bei einem Platoniker in die Schule ging; daß es in Ephesus gewesen sei, erfahren wir allerdings erst von Euseb. Caes., Hist. eccl. IV,18,6. Zu den philosophischen Einflüssen in seiner Gotteslehre siehe u.a. E. F. Osborn, Justin Martyr, 17-43, und einige einschlägige Beiträge in dem in der vorigen Anmerkung zitierten Sammelband "Der Mittelplatonismus".

⁴¹ Das soteriologische Anliegen in Noëts paradoxen Antithesen läßt sich nur erschließen. Es ist erkennbar in der Formel Kallists bei Hippol., Ref. IX,12,17-19, und auch im Bekenntnis des monarchianischen Markioniten Apelles, das Euseb. Caes., Hist. eccl. V,13,5-7, überliefert. Dafür, daß nur der einzige Gott Erlöser sein kann, führen die Autoren des 2. Jh.s Jes 43,10f.; 45,21 und bes. 63,9 an; siehe z. B. Iren., Adv. haer. III,20,4; Demonstr. 88 und 94; Ps.-Hippol., In s. pascha 45 (165,6-10 Nautin); weitere Belege in der Biblia Patristica I.

⁴² Daß Jesus Gott und Mensch ist, wird von den zeitgenössischen christlichen Autoren oft bekannt. Der Verfasser des Kleinen Labyrinths nennt Irenaeus und Melito (bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,28,5); siehe Melito, De pascha 7 und 8; Ps.-Hippol., In s. pascha 47 (171,18f. Nautin); TestXII.Sim 7,2 (21 de

rigoros sind, nur als die Bildung eines höchst entschiedenen theologischen Kopfes denkbar. Es läßt sich an ihnen nichts verändern, ohne daß sofort das Ganze zerstört würde.

Wenn irgend etwas von den überlieferten Lehraussagen der Noëtianer, dann sind es diese Antithesen, die von Noët selbst stammen. Sie scheinen bis hinab zu Sabellius, der nach Kleomenes das Haupt der Schule wurde,⁴³ weitgehend [225] unveränderte Lehrtradition geblieben zu sein. Sabellius erst wirft dem Kallist vor, "den ersten Glauben", d. h. den der Noëtianer, verlassen zu haben.⁴⁴ In der Tat hebt Kallist, um dem Vorwurf des Patripassianismus zu entgehen, mit der Unterscheidung eines leidensunfähigen göttlichen und eines leidensfähigen menschlichen Teils im einzigen Jesus Christus die strenge Identität des leidenden Leidensunfähigen in Noëts Formel auf⁴⁵ und gerät damit in dieselben Aporien, die Tertullian für die ganz ähnliche, ebenfalls die Einheit des Erlösers aufweichende christologische Formel der Praxeaner aufwies.⁴⁶ Noët aber entgeht mit dem (paradoxen) Bekenntnis, daß ein und derselbe stirbt und nicht stirbt, diesen Aporien ebenso wie dem Vorwurf des Patripassianismus.

Noëts Antithesen begegnen auch in Melitos Frg. 13, und zwar in wörtlichen Übereinstimmungen und gleicher Reihenfolge.

Das Frg. 13, in syrischer Version im sog. "Florilegium Edessenum" erhalten, stammt aus einer Homilie mit komplizierter Überlieferungsgeschichte, zu deren Aufhellung W. Schneemelcher wesentlich beigetragen hat.⁴⁷ Seit seiner Arbeit haben neue Funde es M. Richard ermöglicht, aus der vielfältigen Tradition einen ver-

Jonge); Iust., Dialog. c. Tryph. 71,2; vgl. auch den (im Kleinen Labyrinth nicht genannten!) IgnEph 7,2 und 20,2.

⁴³ Daß Sabellius nach Kleomenes Schulhaupt wurde, ergibt sich aus Hippol., Ref. IX,11,1; 12,16; 12,19 (245,20f.; 248,24f.; 249,11f. Wendland); vgl. auch J. Frickel, Hippolyt von Rom: Refutatio, 243f.

⁴⁴ Hippol., Ref. IX,12,16 (248,24f. Wendland).

⁴⁵ Siehe Hippol., Ref. IX,12,16-19 (248,25-249,12 Wendland).

⁴⁶ Siehe Tertull., Adv. Prax. 27-30.

⁴⁷ W. Schneemelcher, Der Sermo "De anima et corpore".

läßlichen griechischen Text zurückzugewinnen.⁴⁸ Ich zitiere aus dem rekonstruierten Text, der das Entsetzen der Kreatur über den Tod ihres Herrn schildert:⁴⁹

τί ἄρα εἶη τοῦτο τὸ καινὸν μυστήριον;
 ὁ κριτὴς κρίνεται καὶ σιωπᾷ.
 ὁ ἀόρατος ὁρᾶται καὶ οὐκ ἐπαισχύνεται.
 ὁ ἀκράτητος κρατεῖται καὶ οὐκ ἀγανακτεῖ.
 ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται καὶ οὐκ ἀντιτάσσεται.
 ὁ ἀπαθὴς πάσχει καὶ οὐκ ἀνταποδίδωσιν.
 ὁ ἀθάνατος θνήσκει καὶ καρτερεῖ.
 ὁ ἐν οὐρανοῖς θάπτεται καὶ ὑπομένει.
 τί τοῦτο τὸ καινὸν μυστήριον;

Damit lassen sich aus den beiden von einander unabhängigen Fassungen die folgenden noëtianischen Antithesen vergleichen:

	<u>Ref. IX, 10, 10-12</u>	<u>Ref. X, 27, 2</u>	
Z.1	ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁρᾶται, ἦν ἀόρατος	καὶ τοῦτον εἶναι ἀόρατον,	1
2	<ὅτε δὲ ὁρᾶται ὁρατός>,	ὅταν μὴ ὁρᾶται,	
3	ἀχώρητος ... χωρητός ...	ὁρατὸν δέ, ὅταν ὁρᾶται.	2

⁴⁸ M. Richard, *Témoins grecs*, 310-312 gibt einen Überblick über die Überlieferungslage; man findet ihn ebenfalls in der Einleitung zur Edition von S.G. Hall, *Melito of Sardis*, XXXIV-XXXVII; ebd. 80f. Frg. 13 in englischer Übersetzung und mit dem rekonstruierten griechischen Text Richard's in der Anm. 50. Frg. 13 scheint ein Auszug aus einer Melito-Homilie zu sein, die in georgischer Übersetzung bruchstückhaft und pseudonym überliefert ist. Sie wurde von M. van Esbroeck entdeckt und 1972 veröffentlicht. Eine englische Übersetzung bringt S.G. Hall unter dem Titel *New Fragments I-III*, S. 86-96.

⁴⁹ M. Richard, *Témoins grecs*, 316,6-14; bei S.G. Hall, *Melito of Sardis*, 80⁵⁰.

4	ἀκράτητος καὶ κρατητός,		
5	ἀγέν<ν>ητος <καὶ γεννητός>,	ἀγέννητον δέ, ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δέ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου.	5
6	ἀθάνατος καὶ θνητός.	ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον,	6
7	...	ὅταν μὴ πάσχη μήτε θνήσκη·	8
8	(12) ... ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθα- νόντα	ἐπὰν δὲ πάθει προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν.	
9	...		
10	ἐν μνημείῳ ταφέντα ... τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα ...		

[226] Die nur einen Kernbestand der Antithesen⁵⁰ bietende ältere Fassung in Ref. X,27 geht über die im übrigen ausführlichere in Ref. IX,10 mit dem auch bei Melito vorhandenen Satz hinaus, daß der Nichtleidensfähige (ἀπαθής) leidet. Das zeigt immerhin, daß Hippolyt seine Vorlage nicht vollständig ausschreibt. Insgesamt sind es vier der noëtianischen Antithesen, die ihre zum Teil wortgemäße Entsprechung in Melitos Frg. 13 haben; dazu kommt am Ende die Aussage, daß der Himmlische (der Gott und Vater des Alls) begraben wird. Die negativen Begriffe entstammen ausnahmslos der philosophischen Gotteslehre, sind aber in Frg. 13 so ausgewählt, daß ihnen in der Antithese ein positiver, jeweils ein Geschehen oder einen Aspekt der Passion erfassender Begriff gegenübergestellt werden kann. Deswegen fehlt ganz sicher das an sich zentrale Paar ἀγέννητος καὶ γεννητός, für das es innerhalb des Leidensgeschehens keinen sinnvollen Ort gibt. Aber der Satz ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται scheint nicht in den Zusammenhang zu passen. Welcher Vorgang der Passion Jesu soll mit dem Wort μετρεῖν

⁵⁰ Ref. X,26 beschränkt sich für die noëtianischen Montanisten auf drei offenbar zentrale Antithesen: ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον.

wiedergegeben werden? Das läßt sich, wenn überhaupt, dann doch nicht eindeutig sagen.⁵¹ Ἀμέτρητος ist aber durchaus ein Terminus der philosophischen Theologie. Er steht beispielsweise bei Aristides zusammen mit Gottesprädikaten wie ἀγέννητος, ἀχώρητος, ἀθάνατος, ἀκατάληπτος, ἀκίνητος, ἀμέτρητος, ἄρρητος.⁵² Meßbar geworden, so zitiert Irenaeus mit Zustimmung einen christlichen Autoren, sei der unmeßbare Vater im Sohn.⁵³ Das bezieht sich natürlich auf die Inkarnation. Es ist zu vermuten, daß Melito aus einer ihm vorliegenden Kette von Antithesen, in denen die Heilsgeschichte von den Erscheinungen des unsichtbaren Gottes im Alten Testament an über die Inkarnation bis zu Tod und Auferstehung beschrieben war, ausgewählt, dabei das für seine Zwecke nicht geeignete ἀγέννητον-γεννητός fortgelassen, aber die ebenfalls zur Bezeichnung der Inkarnation angemessene, dem Passionsgeschehen aber schwer anpaßbare Antithese ἀμέτρητος-μετρητός (in rhetorischem Übereifer?) übernommen hat.⁵⁴

⁵¹ Auch aus einer vergleichbaren Stelle in New Fragments II 10 (89,86-92 Hall) ist das nicht erkennbar. Es heißt da: "O strange and unspeakable mystery, that the judge was judged, and he who loosed the bound was bound, and he who created the world was fixed with nails, and he by whom heaven and earth are measured *was measured*, and he who gives creatures life <died>, and he who raises the dead was buried!"

⁵² Aristides, Apol. 1,4f. Ich habe ins Griechische zurückübersetzt. J. Geffckens Übertragung aus dem Armenischen (Zwei griechische Apologeten, Leipzig u. Berlin 1907, 5) lautet an der einschlägigen Stelle 1, 5: "Unbeweglich ist er, unermeßlich und unaussprechlich, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin er bewegt werden könnte; auch wird er nicht mehr als meßbar von irgendeiner Seite umgrenzt und umschlossen, denn er ist es, welcher alles erfüllt und alles Sichtbare und Unsichtbare überragt." Innerhalb einer ähnlichen Aufzählung von negativen Gottesprädikaten im Apokryphon des Johannes, NHC II,1, heißt es: "He is immeasurable because there was no one prior to measure him. He is invisible ..." (NHC II,1,3,10-12; übers. von F. Wisse, in: The Nag Hammadi Library, Leiden 1984, 100).

⁵³ Iren., Adv. haer. IV,4,2 (420,33-35 Rousseau): "Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum." Die griechische Retroversion (ebd. 421) lautet: Καὶ καλῶς ὁ εἰπὼν αὐτὸν τὸν ἀμέτρητον Πατέρα ἐν Υἱῷ μεμετρηῆσθαι· μέτρον γὰρ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, ἐπεὶ καὶ χωρεῖ αὐτόν.

⁵⁴ Es folgen einander bei Noët (Ref. IX,10,10): ἀόρατος, ἀχώρητος, ἀκράτητος, in Melitos Frg. 13: ἀόρατος, ἀκράτητος, ἀμέτρητος. Die Anti-

In jedem Falle wird man aus den Übereinstimmungen im Wortlaut und in der Abfolge der Antithesen in den beiden kurzen Texten Melitos und Noëts schließen müssen, daß hier Abhängigkeit vorliegt oder eine gemeinsame Quelle benutzt wurde (Andernfalls müßte man annehmen, daß zwei Autoren etwa zur gleichen Zeit und in einem geographischen Abstand von nicht einmal 100 km auf dieselben Antithesen verfallen und sie jeweils in einem Text von wenigen Zeilen in derselben Reihenfolge untergebracht hätten).⁵⁵ Daß Noët von Melito abhängt, ist schon deswegen ausgeschlossen, weil in Frg. 13 die grundlegende Antithese ἀγέννητος-γεννητός nicht vorkommt, in den noëtianischen Texten aber niemals fehlt. Aber auch die Benutzung einer gemeinsamen Quelle hat keine Wahrscheinlichkeit für sich. Der Verfasser dieser Quelle und Erdenker dieser Antithesen wäre ein Noët vor Noët. Hippolyt sagt uns aber, daß der Smyrnäer Noët mit dieser Lehre angefangen habe, und da dessen Schüler die Formel, wie der Übereinklang mit Melito zeigt, sehr wortgetreu nach Rom gebracht haben, beruhen seine Nachrichten auf guter Überlieferung. Es ist also Melito, der hier einen Text Noëts, und zwar offenbar den Haupttext, in einer Predigt benutzt [227] hat. Man könnte auch annehmen, daß Melito die Antithesen durch einen Schüler Noëts kennt. Das kommt dann aber in der Sache auf eins hinaus.

Diesen Befund in Frg. 13 wird man immer zu beachten haben, wenn man die übrigen christologischen Aussagen Melitos interpretiert. Man kann nicht daran vorbeisehen, daß er hier wörtlich einen Monarchianer übernommen hat. Das konnte er nur tun, wenn er grundsätzlich auch so dachte wie dieser.

Von diesem Punkt aus gesehen kann es dann eigentlich auch keinen Zweifel mehr daran geben, wie die viel zitierte Stelle De pa-

these ἀμέτρητος - μετρητός könnte als eine dem Worte nach andere, der Sache nach identische Fassung des Gegensatzpaares ἀχώρητος-χωρητός betrachtet werden; vgl. auch den Anm. 53 zitierten Text des Irenaeus, Adv. haer. IV,4,2, in dem beide Wortgruppen verbunden sind.

⁵⁵ Die Reihenfolge der Antithesen ist nicht zufällig, sondern fest; das zeigt ihre Wiederholung in Melitos Frg. 13 (81,27-33 Hall).

scha 9f. zu deuten ist; sie bringt uns das in Frg. 13 fehlende Äquivalent zur Antithese ἀγέννητος καὶ γεννητός:

- (9) ὅς ἐστιν τὰ πάντα·
καθ' ὃ κρίνει νόμος,
καθ' ὃ διδάσκει λόγος,
καθ' ὃ σῶζει χάρις,
καθ' ὃ γεννᾷ πατήρ,
καθ' ὃ γεννᾶται υἱός,
καθ' ὃ πάσχει πρόβατον,
καθ' ὃ θάπτεται ἄνθρωπος.
καθ' ὃ ἀνίσταται θεός.

- (10) οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός,
ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.⁵⁶

Zunächst ist zu bemerken (und für die Interpretation festzuhalten), daß Melito hier dem Ablauf der Heilsgeschichte folgt. Dem Wirken im Alten Bund (als Gesetz) wird sogleich das Wirken im Neuen Bund (als Wort und Gnade) gegenübergestellt und dies dann durch die neutestamentlichen Ereignisse expliziert: Der väterlichen Zeugung und der Geburt als Sohn folgen Leiden, Begräbnis, Auferstehung des einen Jesus Christus. Das entspricht genau dem Aufriß Noëts im oben angeführten Text Ref. IX,10,9-12, der mit der Schöpfung und den Theophanien des Alten Bundes beginnt und mit der Auferstehung endet. Die antithetischen Sätze Melitos: "Insofern er zeugt, ist er Vater; insofern er gezeugt wird, ist er Sohn" können in diesem Zusammenhang nur auf die Inkarnation bezogen werden⁵⁷ und zeigen von ihr dieselbe Auffassung wie die entsprechen-

⁵⁶ Melito, De pascha 9,54-10,64 (6 Hall). Es wird die Edition von Hall zitiert, jedoch mit der Perlens verglichen. J. Smit Sibinga, Melito of Sardis, 92, hat aufgrund der Silbenanalyse einleuchtend gezeigt, daß in Z. 63 (Hall) mit cod. B (gegen A) Ἰησοῦς Χριστός zu lesen ist.

⁵⁷ Nur wenn man den Kontext und die darin eingehaltene Ordnung nicht beachtet, kann man zu der Auffassung gelangen, der Vers: καθ' ὃ γεννᾷ

den des zuvor zitierten Noët: "Als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde durch die Geburt der Vater selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn. (...) Nicht etwa sei einer aus einem anderen, sondern er selbst aus sich selbst".⁵⁸ Es ist wie bei Noët, so in De pascha 9 von der Zeugung des Vaters in Maria und der Geburt des Sohnes aus Maria, nicht etwa von einer vorzeitlichen Zeugung oder Geburt die Rede. Das ergibt sich schon aus der Folge der genannten Heilsereignisse: Das Leiden und Begraben werden erfordern als Subjekt den aus Maria geborenen Sohn.⁵⁹ Das

πατήρ bezeichne eine geistliche Vaterschaft Christi, der die Seelen (in der Taufe) zum göttlichen Leben zeuge, oder es sei hier in mittelplatonischer Terminologie von der Schöpfungstätigkeit des Sohnes die Rede. Die erste Theorie vertritt G. Racle, *A propos du Christ - Père*, der schon von R. Cantalamessa kritisiert wurde (Méliton de Sarde 7¹⁵; *Il Cristo 'Padre'* 18). Die zweite These versuchte V. Grossi in "Il titolo cristologico 'Padre'" und in "Melitone di Sardi" zu untermauern.

⁵⁸ Hippol., Ref. IX,10,11 (244,21f.; 245,1f. Wendland): ὅτε δὲ ἠυδόκησε γένεσιν ὑπομεῖναι, γεν<ν>ηθεὶς ὁ <πατήρ> υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου. (...) οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ κτλ. Vgl. Tertull., Adv. Prax. 10,1: "Ipse se, inquiunt, Filium sibi fecit"; 23,11: "Sed Praexas ipsum uult Patrem de semetipso exisse" etc.

⁵⁹ Vgl. folgende Sequenzen, die zeigen, daß der in der Jungfrau Fleischgewordene und aus ihr Geborene der das Leiden auf sich nehmende Sohn ist:

De pascha 8 (4-6 Hall):

ὥς γὰρ υἱὸς τεχθεὶς,

...

ὥς πρόβατον σφαγείς,

ὥς ἄνθρωπος ταφείς,

ἀνέστη ἐκ νεκρῶν ὥς θεὸς κτλ.

De pascha 9 (6 Hall):

καθ' ὃ γεννᾶται υἱός,

καθ' ὃ πάσχει πρόβατον,

καθ' ὃ θάπτεται ἄνθρωπος,

καθ' ὃ ἀνίσταται θεός.

De pascha 70 (36-38 Hall), fast gleichlautend auch 104 (58-60 H.):

οὗτός ἐστιν ὁ ἐν παρθένῳ σαρκωθείς,

ὁ ἐπὶ ξύλου κρεμασθεὶς,

ὁ εἰς γῆν ταφείς,

ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς.

bestätigt auch der Sprachgebrauch Melitos: Sohn (υἱός) heißt bei ihm der Menschgewordene.⁶⁰ Der Satz "Insofern er zeugt, ist er Vater", durch den Parallelismus mit dem folgenden fest zusammengebunden, muß sich auf dieselbe Sache (die Inkarnation) beziehen, sonst ergäbe er keinen Sinn.⁶¹ Melito läßt also in der Pascha - Homilie 9 die monarchianische Anschauung von Vater und Sohn erkennen.

[228] Diese Feststellung kann nicht mit dem Hinweis auf jene Stellen aufgehoben werden, an denen Melito von der Schöpfung Gottes durch den vorzeitlichen Logos spricht.⁶² Denn das ist nur eine Folge der Benutzung des Johannesevangeliums, das ja auch bei den Monarchianern in Gebrauch war, ohne daß sie sich dadurch veranlaßt sahen, im Logos einen Zweiten neben Gott zu sehen.⁶³

De pascha 71 (38 Hall):

οὗτός ἐστιν ὁ τεχθεὶς ἐκ Μαρίας τῆς καλῆς ἀμνάδος·

...

ὁ εἰς σφαγὴν συρεῖς,

...

καὶ νύκτωρ ταφεῖς,

...

ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς.

⁶⁰ Siehe außer den in der voraufgehenden Anmerkung zitierten Stellen noch De pascha 5; 7; 44; 76. O. Perler sagt zu dem Vers καθ' ὃ γεννᾶται υἱός: "Ici il s'agit de l'Incarnation" (in seiner Edition S. 142).

⁶¹ Wenn man die zwei Verse auf vorzeitliche Zeugung und Geburt in der Zeit aufteilt, werden sie unsinnig: "Insofern er (vor der Zeit wen?) zeugt, ist er Vater, insofern er (in der Zeit aus Maria) geboren wird, ist er Sohn". Bei einer vorzeitlichen Zeugung wäre der Sohn schon vorhanden (und mit sich selbst als Vater wiederum identisch?).

⁶² Vgl. Melito, De pascha 47,311-314 (24 Hall); Frg. 2,3-6 (64 H.). De pascha 82,593-607 (44-46 H.): Mit diesen Stellen berührt sich eng der Anfang von Frg. 15,4-6 (82 H.). Frg. 15 ist wahrscheinlich echt. Wieweit einzelne Worte und Verse zweifelsfrei auf Melito zurückgehen, läßt sich bisher nicht sicher sagen. Frg. 14 kann nicht vollständig echt sein. Deswegen werden diese beiden Fragmente hier nicht mehr herangezogen.

⁶³ Ein deutliches Echo des Johannesprologs (bes. von Joh 1,17) kann man z. B. in De pascha 7 heraushören (νόμος, λόγος, χάρις, ἀλήθεια). Wie Melito Joh 1,14 'umformuliert', zeigt De pascha 45,294-300 (22 Hall):

οὐ γὰρ ἐφ' ἐνὶ τόπῳ οὐδὲ ἐν βραχεὶ σχοινίσματι

ἡ τοῦ θεοῦ δόξα καθίδρυται,

ἀλλ' ἐπὶ πάντα τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης

Der Monarchianer aber, der den "Monogenes im Schoße des Vaters" (Joh 1,18) in diesem Sinne zu deuten vermag, kann gleicherweise auch Ps 109,3 auslegen, ohne den "vor dem Morgenstern aus dem Mutterleib Gezeugten", der De pascha 82 zitiert wird, zu einem der Zahl nach anderen als Gott zu machen.⁶⁴ S. G. Hall hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Präexistenz Christi gewöhnlich in Begriffen seiner Schöpfungstätigkeit ausgedrückt wird.⁶⁵ Der selbstverständliche Wechsel in der Angabe des Subjekts der Schöpfung des Alls und der Bildung des Menschen von Gott zu Christus zeigt ihre letzte Identität an.⁶⁶

Es waren nach der Veröffentlichung der Pascha-Homilie die drastischen, durch keine Antithese ausgeglichenen theopaschitischen Aussagen, die zuerst die Aufmerksamkeit erregten und als Hinweis auf modalistisches Denken gewertet wurden. "Ich habe *den Herrn* getötet", läßt Melito Israel sprechen und klagt es wenig später an: "Du eilstest zur Schlachtung *des Herrn*. (...) Du hast die guten Hände gebunden, die dich aus Erde bildeten. (...) Du hast *deinen Herrn* getötet am großen Festtag". Und auf dem von ihm rhetorisch herbeigeführten Höhepunkt ("Wer ist dieser? Das zu sagen ist hart, nicht zu sagen noch furchtbarer") gibt er über die Identität des Getöteten Auskunft wie ein Zeuge in einem Gerichtsverfahren: "Der die Erde aufgehängt hat, ist aufgehängt. Der die Himmel befestigt hat, ist festgemacht. (...) *Gott* ist gemordet worden (θεὸς πεφό-

ἐκκέχυται ἡ χάρις αὐτοῦ,
καὶ ἐνταῦθα κατεσκήνωσεν ὁ παντοκράτωρ θεὸς
διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ·
ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.

⁶⁴ Eine solche monarchianische Auslegung des Logosbegriffs bekämpft Justin, Dialog. c. Tryph. 127-129; dazu J. Moingt, Théologie trinitaire de Tertulien I, 101f.

⁶⁵ S. G. Hall, The Christology of Melito, 163f. Hall weist in diesem Aufsatz nach, daß das von Anastasius Sinaita im Hodegos überlieferte Frg. 6 Melitos unecht ist.

⁶⁶ Vgl. De pascha 47: Gott (durch den Logos), ähnlich 104,791 (60 Hall); 6: Der Mensch ist "Bild des Vaters"; in 79; 81; 82; 96; 104,781f. (58 H.) ist es Christus, der als Schöpfer und Bildner des Menschen bezeichnet wird.

νευται). Der König Israels ist umgebracht worden von einer israelitischen Hand".⁶⁷

So scharf redet Melito aber nur mit Blick auf die Juden.⁶⁸ Wo er der Gemeinde das Geschehen darlegt, ohne an die Juden zu denken, fehlen die harten theopaschitischen Formulierungen. Hier spricht Melito durchgehend differenzierter und unterscheidet zwischen dem Menschen, der leidet und stirbt, und Gott, dem das unsterbliche Leben gehört.⁶⁹ Diese Unterscheidung deutet sich schon an, wenn er in § 3 vom Pascha-Mysterium sagt: "Es ist vergänglich aufgrund der Schlachtung des Schafes, unvergänglich aufgrund des Lebens *des Herrn*. Es ist sterblich aufgrund der Bestattung in der Erde, unsterblich aufgrund der Auferstehung von den Toten".⁷⁰ In den folgenden Paragraphen wird diese Unterscheidung gleichförmig wiederholt: § 4 "Vergänglich ist das Schaf, unvergänglich *der Herr*; nicht zerbrochen (vgl. Joh 19,36) wurde er als Lamm, auferweckt als *Gott*". § 8 "Als Lamm geschlachtet und als *Mensch* begraben, stand er als *Gott* von den Toten auf, von Natur *Gott und Mensch*". § 9 "Insofern er leidet, ist er Schaf; insofern er begraben wird, ist er *Mensch*; insofern er aufersteht, ist er *Gott*. (10) Dieser ist *Jesus Christus*, dem die Ehre sei in alle Ewigkeiten. Amen".⁷¹ Daß aber nur der Mensch (das Fleisch, der Leib) sterben kann, ist in § 66 gesagt:

"Dieser (scil. Christus) kam vom Himmel auf die Erde um des Leidenden willen, er zog diesen an durch der Jungfrau Schoß und trat hervor als *Mensch*; er [229] nahm auf sich die Leiden des Leidenden *durch den Leib, der leiden konnte*, und löste die Leiden des Fleisches auf; *durch den Geist, der nicht sterben konnte*, tötete er den menschentötenden Tod".⁷²

⁶⁷ De pascha 74 (40,528 Hall); 79,554.561f.565 (42 H.); 95,709; 96,711f. 715f. (52-54 H.); vgl. auch 81; 92; 93.

⁶⁸ Zum Verhältnis Melito - Judentum siehe I. Angerstorfer, Melito und das Judentum; vgl. auch den Aufsatz von S.G. Wilson, Melito and Israel.

⁶⁹ Zum folgenden vgl. auch H. Frohnhofen, Apatheia tou Theou, 151-154.

⁷⁰ De pascha 3,15-18 (2 Hall).

⁷¹ De pascha 4,23-26; 8,51-53; 9,60-10,64 (2-6 Hall).

⁷² De pascha 66,451-458 (34 Hall):

Anders als in den oben zitierten Versen, in denen die Juden des Gottesmordes beschuldigt werden, sagt Melito hier, daß nur der Leib des Herrn (oder der Mensch oder das Fleisch) leiden kann, nicht aber sein Geist (πνεῦμα). Dieses πνεῦμα ist dasselbe wie θεός und κύριος; das zeigt der Vergleich der angeführten Texte, und das ist seit langem erkannt. Alle diese Begriffe bezeichnen das Göttliche im Inkarnierten.⁷³ Aber auch das Wort Χριστός scheint dasselbe zu bedeuten. Wenn man die Sequenzen der Verse in den §§ 5 und 7-10 betrachtet, so erkennt man aus den Entsprechungen, daß "Jesus Christus" die Bezeichnung für den Gott-Menschen ist, "Christus" die für Gott.⁷⁴ Die Formulierung in § 5: ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστὸς ὃς κεχώρηκεν τὰ πάντα erregt deswegen besondere Aufmerksamkeit, weil sie zusammen mit § 46 und dem be-

οὗτος ἀφικόμενος ἐξ οὐρανῶν ἐπὶ τὴν γῆν διὰ τὸν πάσχοντα,
αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἐνδυσάμενος διὰ παρθένου μήτρας
καὶ προελθὼν ἄνθρωπος,
ἀπεδέξατο τὰ τοῦ πάσχοντος πάθη
διὰ τοῦ παθεῖν δυναμένου σώματος,
καὶ κατέλυσεν τὰ τῆς σαρκὸς πάθη·
τῷ δὲ θανεῖν μὴ δυναμένῳ πνεύματι
ἀπέκτεινεν τὸν ἀνθρωποκτόνον θάνατον.

Vgl. 100,748f. (56 H.): κύριος ἐνδυσάμενος τὸν ἄνθρωπον καὶ παθὼν διὰ τὸν πάσχοντα κτλ.

⁷³ Vgl. O. Perler, *Méliton de Sardes*, 171: " 'L'Esprit' est l'Esprit divin ou la divinité de Jésus"; A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 211. Zur Bedeutung von πνεῦμα siehe auch *De pascha* 32; 44; 67,465f. (36 Hall).

⁷⁴ Der Sequenz Sohn, Mensch, Gott in den §§ 7-10 (in § 5 nur Sohn, Mensch) schließt sich im letzten Glied ein jeweils etwas veränderter Ausdruck für die Einheit an:

§ 5 ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστὸς ὃς κεχώρηκεν τὰ πάντα.
§ 7 καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός.
§ 8 ... φύσει θεὸς ὢν καὶ ἄνθρωπος.
§ 10 οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, ᾧ ἡ δόξα κτλ.

O. Perler, *Méliton de Sardes*, 137, stellt zu § 5 fest: "Χριστός est synonyme de 'Dieu', de l'élément divin, de l'Esprit" und verweist noch auf *De pascha* 44, wo τὸ τοῦ κυρίου πνεῦμα und ὁ ἄνω Χριστός einander entsprechen. Auch die auf Christus bezogene Aussage "der alles umfaßt" zeigt an, daß mit diesem Titel Gott bezeichnet ist. Nur von ihm wird dies in der zeitgenössischen christlichen Literatur gesagt, vgl. die bei Perler a. a. O. zitierten zahlreichen Belege. Das schließt natürlich nicht aus, daß Melito mit "Christus" ebenso Leidsaussagen verbindet (z. B. in *Frg. 9*) wie mit "Gott" oder "Herr".

reits zitierten § 66 ein christologisches Konzept zu erkennen gibt, das dem des Kallist und der Praxeaner zu ähneln scheint. In De pascha 46 heißt es:

μάθετε οὖν τίς ὁ πάσχων,
καὶ τίς ὁ τῷ πάσχοντι συμπαθῶν,
καὶ διὰ τί πάρεστιν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς γῆς
ἵνα τὸν πάσχοντα ἀμφιασάμενος
ἀρπάσῃ εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν.⁷⁵

Der "Leidende" ist der "den Leiden des Fleisches" unterworfenen Mensch, mit dem sich der vom Himmel gekommene Herr bekleidet, der leidensfähige Leib.⁷⁶ Der "Mitleidende" kann dann nur der in den Menschen gekommene Gott sein. Trifft das zu, dann unterscheidet Melito in Jesus Christus, dem Sohne, einen nicht leidensfähigen göttlichen Teil, den er θεός, κύριος, πνεῦμα, Χριστός nennt, und einen leidensfähigen menschlichen Teil, der als ἄνθρωπος, σὰρξ, σῶμα bezeichnet wird. Die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus kommt dadurch zum Ausdruck, daß der an sich nicht leidensfähige Gott mit dem leidensfähigen Menschen "mitleidet".

Trotz eines wesentlichen Unterschiedes gleicht dieses christologische 'Modell' frappierend dem des Kallist und der Praxeaner. Der Unterschied liegt darin, daß sowohl Kallist wie die Praxeaner das menschliche, leidensfähige Fleisch als Sohn bezeichnen, die einwohnende nichtleidende Gottheit als Vater, während bei Melito der Inkarnierte, Jesus Christus, der Sohn ist.

Nach dem Bericht des Hippolyt sagt Kallist: Der eine Vater und Gott, der mit dem Pneuma und Logos identisch ist, sei in der Jungfrau fleischgeworden. "Was man sieht, also der Mensch, das sei der Sohn, das im Sohne enthaltene Pneuma, das sei der Vater. 'Denn', sagt er, 'ich werde nicht zwei Götter lehren, Vater und Sohn, son-

⁷⁵ De pascha 46,306-310 (22-24 Hall).

⁷⁶ Vgl. Anm. 72.

dern einen einzigen'. Der in ihn gekommene Vater nämlich nahm das Fleisch an, machte es göttlich, indem er es mit sich vereinigte, und bewirkte ein Einziges, so daß Vater und Sohn ein einziger Gott genannt werden und dieses Prosopon, da es ein einziges ist, nicht zwei sein kann; und *auf diese Weise habe der Vater mit dem Sohn mitgelitten*. Er will nämlich nicht sagen, der [230] Vater habe gelitten (καὶ οὕτως τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ· οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι).⁷⁷

Um dem Vorwurf des Patripassianismus entgegenzuwirken, zugleich aber die Einzigkeit des göttlichen Erlösersubjekts zu wahren, weist der aus der Schule der Noëtianer kommende Kallist zwar das Leiden dem mit "Fleisch" und "Mensch" gleichgesetzten Sohn zu, läßt den Vater (Gott, Pneuma, Logos) aber "mitleiden".

Dieselbe Lösung und denselben Terminus dafür findet man auch bei den Praxeanern, von denen Tertullian, *Adversus Praxean* 27,1 berichtet:

"... ut aeque in una persona utrumque distinguant, Patrem et Filium, dicentes Filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum, Patrem autem Spiritum, id est Deum, id est Christum."

Und *Adversus Praxean* 29,5:

"... Filius quidem patitur, Pater uero *compatitur*."

Abgesehen davon, daß die Praxeaner außer den Begriffen *Pater* und *Filius* auch noch die Namen Christus und Jesus auf Gott und Mensch in der einen Person verteilen, entspricht ihr christologisches 'Schema' dem des Kallist und Melito, und der die Ungetrenntheit der an sich im Leiden Getrennten anzeigende Begriff συμπάσχειν, *compati* ist derselbe. Mit den Praxeanern trifft sich Melito noch darin, daß er für die Gottheit auch den Namen "Christus" verwenden kann. Daß er den Namen Jesus "dem Menschen" reservierte, ist nicht erkennbar.

⁷⁷ Referat und Zitat nach Hippol., Ref. IX,12,16-19 (248,25-249,9 Wendland); vgl. auch den nach J. Frickel älteren Bericht Ref. X,27,3f. (283,12-284,3 W.). Auch hier wird das sichtbare und greifbare Fleisch als Sohn bezeichnet, der einwohnende Gott (Geist, Logos) als Vater; aber von einem συμπαθεῖν ist (noch?) nicht die Rede.

Diese Übereinstimmungen sind bei aller terminologischen Differenz zu groß, als daß sie zufällig sein könnten. In dem, was Hippolyt von Noët und den Noëtianern berichtet, ist dieses christologische Schema jedenfalls nicht ausdrücklich zu finden. Das muß aber nicht bedeuten, daß es Noët nicht kannte. Implizit ist die Unterscheidung von Pneuma und Mensch wohl in dem Satz enthalten, daß "er sich selbst das Pneuma übergeben habe".⁷⁸ Aber von einem *συνπάσχειν* des Göttlichen mit dem Menschlichen ist nichts gesagt. Entweder hat Noët selbst (oder ein Schüler) nach der Abreise des Epigonos nach Rom seine Theologie weiterentwickelt und Melito kennt diese Form, oder aber Melito ist in Reaktion auf den Valentinianismus auf diese Christologie verfallen.⁷⁹ Merkwürdig bleibt freilich die Nähe zu den Formeln des Kallist und der Praxeasener. Aber eine Klärung der Beziehungen zwischen den kleinasiatischen, römischen und afrikanischen Monarchianern ist bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung noch nicht möglich. Hier sollte nur gezeigt werden, daß Melito dem Kreis der noëtianischen Monarchianer zuzurechnen ist.

Aber einige Schlußfolgerungen im Hinblick auf die theologische Situation im zweiten Jahrhundert sind nun doch zu ziehen.

Das häufig zu bemerkende Widerstreben, Melito als monarchianischen Theologen zu verstehen, hängt mit einer m. E. nicht sachgerechten Auffassung von der Theologiegeschichte der nachapostolischen Zeit zusammen. Die geläufige—durch fast sämtliche Lehr- und Handbücher sowie Monographien befestigte—Vorstellung, der trinitarische Glaube sei eigentlich, wenn auch un- aus[231]gefaltet, der von Anfang an allgemeine, überall verbreitete Glaube gewesen, und der Monarchianismus nur eine selten begegnende Abirrung einiger weniger, vielleicht im Judentum stecken- gebliebener, jedenfalls geistig unbedeutender 'Häretiker', läßt sich nicht halten.

⁷⁸ Hippol., Ref. IX,10,12 (245,7 Wendland).

⁷⁹ Bekanntschaft mit valentinianischen Gedanken (v.a. der Exc. ex Theod.) und Reaktion darauf haben besonders für De pascha 46.66 festgestellt Th. Halton, Valentinian Echoes, und R. Cantalamessa, Les homélies, 263-266.

Noët von Smyrna und Melito von Sardes stehen nicht allein. Melito ist Bischof, einer der angesehensten seiner Zeit, mit großer, weit ausgreifender Wirkung, wie seine zahlreichen, auch in den Westen gelangten Schriften beweisen, von denen Eusebius noch fast zwanzig Titel nennt.⁸⁰ Unter die christlichen Propheten und Sterne Asiens rechnet ihn ein paar Jahre nach seinem Tod Polykrates von Ephesus in seinem Mahnbrief an den römischen Amtsbruder Viktor.⁸¹ Von einem Widerstand gegen seine monarchianische Theologie oder gar von einer Ablehnung hören wir nichts. Im Gegenteil: er wird noch Anfang des dritten Jahrhunderts mit Irenaeus zusammen als Kronzeuge des rechten Glaubens aufgerufen.⁸² Ganz Kleinasien glaubt wie er.

Das bestätigt auch eine Durchsicht der noch vorhandenen östlichen und besonders kleinasiatischen christlichen Literatur der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die Petrusakten und Johannesakten, die christlichen Sibyllinen, die Testamente der zwölf Patriarchen, die *Epistula Apostolorum*, die Ignatiusbriefe, das Martyrium Polykarps, die mit Melito so stark verwandte Paschahomilie, deren bedeutender Verfasser unbekannt geblieben ist,—diese und viele weitere Texte bezeugen in verschiedener Weise den monarchianischen Glauben.

Aus den Berichten des Hippolyt und Tertullian ergibt sich, daß dies auch weithin für den Westen gilt. Wie anders wäre es zu erklären, daß die Noëtianer Epigonos und Kleomenes in Rom mit Zustimmung des Zephyrin und seines bedeutenden Diakons Kallist ein Lehrhaus einrichten können, das von den Gläubigen eifrig besucht wurde, und daß Zephyrin und Kallist als römische Bischöfe die noëtianische Lehre mit eigenen Formeln interpretieren? Es wäre naiv anzunehmen, Zephyrin und Kallist hätten mit ihrer Lehre etwa

⁸⁰ Euseb. Caes., Hist. eccl. IV,26; zur Bedeutung und Verbreitung der Schriften Melitos bleibt lesenswert: A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, 240-278.

⁸¹ Bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,24,5.

⁸² Siehe den anonymen Verfasser des "Kleinen Labyrinths" bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,28,5.

isoliert dagestanden. Ihr erboster Gegner Hippolyt sagt uns ausdrücklich, daß sie die Masse der Gemeinde hinter sich hatten und daß er mit seiner Scheidung von Vater und Sohn in zwei Personen isoliert war und als Häretiker beschimpft wurde.⁸³ Vom gleichzeitigen Tertullian erfahren wir aus seiner Streitschrift gegen den Monarchianer Praxeas, daß die Situation in der Kirche Nordafrikas keineswegs anders war, und daß sie in der Kirche des Westens offenbar schon lange zuvor nicht anders war. Der Monarchianer Praxeas sei—vielleicht schon zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (ca. 174-189)—aus Kleinasien nach Rom gekommen und habe dort ungestört und unter den Augen des Bischofs seine Lehre verbreiten können.⁸⁴ Ungestört war er, weil die römische Gemeinde so glaubte und dachte wie er. Dann sei die Lehre in Karthago ausgestreut worden: *dormientibus multis in simplicitate doctrinae*. Nicht bei der Gemeinde, allein bei Tertullian erregte die praxeianische Lehre Anstoß, und wenn er auch kurzfristig der überlegene Sieger blieb, so muß er doch gestehen, daß der monarchianische Glaube bei der Mehrzahl der "einfältigen, ja unwissenden und ungebildeten [232] Gläubigen" weiter lebte und daß er selbst ebenso wie Hippolyt den Vorwurf der häretischen Zweigötterlehre zu hören bekam.⁸⁵

Mit anderen Worten (dies sei wenigstens als Arbeitshypothese formuliert): Die traditionelle Lehre in Rom und überhaupt im Westen war wie im Osten der Monarchianismus. Er war der allgemeine Glaubensausdruck der Christen. Neu und zunächst nur von einer dünnen Schicht weniger Apologeten vertreten, war die später

⁸³ Vgl. Hippol., Ref. IX,6; IX,11,3; IX,11,15f.

⁸⁴ Tertull., Adv. Prax. 1,4f. Vgl. Ps.-Tertull., Adv. omnes haer. 8,4: "Sed post hos omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit." Es ist umstritten, ob Victorinus mit dem römischen Bischof Victor identisch sei.

⁸⁵ Vgl. Tertull., Adv. Prax. 1,6f.; 3,1. - Den monarchianischen Glauben findet man auch außerhalb der Großkirche z. B. beim Markioniten Apelles (bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,13,5-7), ob auch bei Markion, ist umstritten. Hippol., Ref. VIII,19,3 und X,26 erwähnt eine römische Gruppe monarchianisch denkender Montanisten.

selbstverständliche und als apostolisch dargebotene Lehre von Vater und Sohn und Geist als drei real unterschiedenen Wirklichkeiten oder Personen. Noch um 260 n. Chr. verteidigt der römische Bischof Dionys in einem Schreiben an seinen Kollegen und Namensvetter in Alexandrien das "allerehrwürdigste" und "heilige" Kerygma der Kirche Gottes, nämlich die "Monarchie", gegen eine Hypostasenlehre, wobei er sich aber ebenfalls zu einer Trias bekennt. Ehrwürdig ist in Rom jedenfalls der Monarchianismus.⁸⁶

Auch das merkwürdige Schweigen des besten Kenners der vornizänischen Geschichte und Literatur, des Eusebius von Caesarea, über sämtliche monarchianische Theologen und Schriften, ist ein Beleg für diese These. Euseb erwähnt weder Praxeas noch Noët noch Epigonos noch z. B. irgendeinen der monarchianischen Texte Melitos, die er ja doch in der Hand gehabt hat, weil er über eine Ablehnung dieser Theologie (die ihm zuwider ist), nichts gefunden hat. Er berichtet über monarchianische Theologen erst, und zwar mit merklicher Geringschätzung und Herabsetzung, wo er zugleich Nachrichten über ihre theologische Überwindung und Verurteilung mitteilen kann, so über Beryll von Bostra durch Origenes oder die libyschen Sabellianer durch Dionys von Alexandrien.⁸⁷

Mir scheint, daß man mit der oben genannten Arbeitshypothese zu einem zwangloseren und angemesseneren Verständnis der Theologiegeschichte gelangen kann.⁸⁸ Die Gleichrangigkeit Jesu Christi mit Gott dem Vater anders als durch eine expresse oder implizite Identifikation auszusagen, war erst möglich, als die Theologen ein philosophisches Modell adaptiert hatten, das es erlaubte, Vielheit in absoluter Einheit auszudrücken. Das ist noch nicht einmal in Nicaea der Fall. Soweit die Apologeten wie insbesondere

⁸⁶ Dionys v. Rom bei Athan., *De decr. Nic. syn.* 26,2f.; dazu W. A. Biernert, *Dionys von Alexandrien*, 211-217, und ders., *Das vornicaenische ὁμοούσιος* als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, 167-175.

⁸⁷ Vgl. Euseb. Caes., *Hist. eccl.* VI,33,1-3; VII,6.

⁸⁸ Es ist damit zu rechnen, daß diese Arbeitshypothese auch bei Irenaeus grundsätzlich zu einem sachgerechteren Ergebnis führt; bis zu einer gründlichen Untersuchung siehe inzwischen S.G. Hall, *Praxeas and Irenaeus*, und M. Decker, *Die Monarchianer*, 186-193.

und mit großer Wirkung Justin die mittelplatonische Stufung der Gottheit in die Theologie übernahmen, haben sie den Logos als einen zweiten, geringeren Gott ansehen müssen. Der Christ aber, der um des Heiles willen von Jesus Christus so groß dachte wie vom (einzigen) Gott,⁸⁹ konnte in einem "zweiten Gott" unmöglich seinen Erlöser erkennen. So ist der Widerstand der monarchianischen Theologen gegen die neue Theologie erbittert. Aber als Patripassianer verklagt, unterliegen sie den scheinbar stärkeren Argumenten ihrer Gegner, die aufgrund ihrer großen schriftstellerischen Produktion und zahlreichen theologischen Schülerschaft die Verurteilung und Austreibung des Monarchianismus aus der Kirche erreichten. Dessen Anliegen aber ist mit der Definition von Nicaea im Grunde bestätigt worden, und nicht nur Apolinarismus, Monophysitismus und Theopaschismus (insgesamt lediglich auf den Sohn verschobene Varianten des Patripassianismus), sondern, genau besehen, auch die sogenannte rechthgläubige Christologie beweisen, daß die in den Antithesen Noëts enthaltenen Paradoxien nicht aufgelöst worden sind. [233]

⁸⁹ Vgl. 2Clem 1,1.

Nachträge und Ergänzungen zu "Melito von Sardes und Noët von Smyrna"

Erstmals veröffentlicht in: *Oecumenica et Patristica*. Festschrift für Wilhelm Schneemelcher zum 75. Geburtstag, hrsg. von Damaskinos Papandreou, Wolfgang A. Bienert, Knut Schäferdiek, Chambésy-Genf 1989, 219-240.

Der obige Artikel hat in verschiedenen Punkten Zustimmung und mehr noch Widerspruch gefunden. Vier eingehende Stellungnahmen sind mir bekannt geworden: von J. Frickel (1993), von M. Simonetti (1995), von A. Brent (1995) und von G. Uríbarri Bilbao (1996). Sie betreffen einmal meine Ausführungen zur Quellenlage, d. h. zur Echtheit und Verlässlichkeit von C. Noët., dann die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Melito und Noët.

Meinen Versuch, im Anschluß an M. Richard wenigstens kurz zu begründen, warum C. Noët. in der vorliegenden Form nicht vom römischen Hippolyt stammen kann, sondern als ein Produkt eines Autors des letzten Drittels des vierten Jahrhunderts anzusehen ist, hat J. Frickel positiv aufgenommen. In seinem Beitrag: "Hippolyts Schrift Contra Noëtum: ein Pseudo-Hippolyt", in: *Logos*. FS Luise Abramowski, hrsg. von H. Chr. Brennecke, E. L. Grasmück, Chr. Marksches (BZNW 67), Berlin 1993, 87-123, kommt J. Frickel zu dem Ergebnis, daß ein antimarkellischer (apolinaristischer) Redaktor unter Benutzung einer genuinen, gegen Noët und die Noëtianer gerichteten Schrift Hippolyts (höchstwahrscheinlich des Schlußkapitels des Syntagma gegen die 32 Häresien) und wohl auch Materials aus anderen Werken dieses Autors C. Noët. verfaßt habe. Der überlieferte Text von C. Noët. stamme nicht von Hippolyt, sondern sei ein Pseudo-Hippolyt.

Einen unabhängigen Nachweis für die späte Redaktion von C. Noët. hat M. Vinzent in seiner Habilitationsschrift "Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium" (SVigChr 36), Leiden u.a. 1996, 326-331 geführt. Sie ergibt sich ihm aus der auffälligen, in den ersten Jahrhunderten durchaus unüblichen Exegese von Apg 10,36 durch den Verfasser von C. Noët. und aus dessen wenigstens partieller Kenntnis von Ps.-Ath., C. Arianos IV. In beiden Schriften ist die Exegese von Apg 10,36 mit großer Wahrscheinlichkeit gegen Markells Schüler Photin von Sirmium gerichtet.

Gegen meine und Frickels Aufstellungen hat zunächst M. Simonetti reagiert ("Tra Noeto, Ippolito e Melitone: RSLR 31, 1995, 393-414). Er versucht, die fast vollständige Ursprünglichkeit von C. Noët. ("quasi completamente nella sua redazione genuina", 401) zu erweisen. Der Text gilt ihm (weiterhin) als ein Ende des zweiten, Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßtes Werk Hippolyts (der nicht mit dem Verfasser der *Refutatio* identisch ist). Im zweiten Teil dieser Replik (404-412) möchte Simonetti zeigen, daß ein (eventueller) Zusammen-

hang zwischen Melitos Fragment 13 und den von mir dem Noët zugeschriebenen Antithesen eher im umgekehrten als dem von mir behaupteten Sinn bestehe: "Noeto si è ispirato a Melitone" (409).

Allen Brent setzt sich im 4. Kap. seines Buches "Hippolytus and the Roman Church in the Third Century" (SVigChr 31), Leiden 1995, 206-258 mit meiner und Frickels These auseinander, unterstellt mir allerdings Dinge, die ich nicht gesagt habe (235f. 238f. 245f. 252). Er verteidigt die Integrität von C. Noët., das er wie Simonetti dem vom Verfasser der Refutatio unterschiedenen Hippolyt zuweist, wobei er die Ursprünglichkeit selbst der massivsten—von allen zugestanden—antiapolaristischen Interpolation (C. Noët. 17,2) erweisen möchte—ein deutliches Zeichen für sein philologisch und theologiegeschichtlich unzulängliches methodisches Vorgehen insgesamt. (Vgl. die Kritik in diesem Punkte bei M. Simonetti, Una nuova proposta su Ippolito: Aug. 36 [1996] 13-46, hier 31f.).

Schließlich hat G. Uríbarri Bilbao, S. J., in seinem Buch "Monarquía y Trinidad. El concepto teológico »monarquía« en la controversia »monarquiana«", Madrid 1996 auf meine Thesen geantwortet. Er versucht zunächst (S. 238-241), die von M. Richard und mir vorgetragene Argumente für eine Spätdatierung von C. Noët. zu entkräften (die oben genannten Ausführungen von J. Frickel kennt er noch nicht); sodann (S. 241-243) will er zeigen, daß mein Beweis für die Abhängigkeit Melitos von den Antithesen Noëts nicht durchschlägt, wobei er mir unter anderem irrtümlich einen Zirkelschluß unterstellt.

Eine nochmalige gründliche Überprüfung von C. Noët. hat meine Überzeugung verstärkt, daß der Text, so wie er vorliegt, nicht am Ende des zweiten/Anfang des dritten Jahrhunderts verfaßt worden sein kann, daß vielmehr seine Redaktion ins letzte Drittel des vierten Jahrhunderts fallen muß. Eine Widerlegung der Einwände von Simonetti, Brent und Uríbarri Bilbao erfolgt an anderer Stelle. Für meine Argumentation der Abhängigkeit Melitos von Noët spielt die Frage, wann und von wem C. Noët. verfaßt ist, keine Rolle.

Daß sich das Abhängigkeitsverhältnis (Melito von Noët) nicht umdrehen läßt, ergibt sich zwingend, wenn man die Entstehung der paradoxen Antithesen Noëts verfolgt. Den Aufsatz darüber ("Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët") hat Simonetti nicht beantworten wollen ("Tra Noeto, Ippolito e Melitone" 414⁴⁸: "superfluo"), Uríbarri Bilbao nicht auswerten können (S. 239²⁸). Es erübrigt sich deshalb, hier auf diese beiden Versuche einzugehen.

Zu S. 14 Anm. 41: Wie der jüdische und christliche Glaube, daß nur der einzige Gott Retter des Menschen sei, zur Überzeugung von der Gottheit Jesu Christi geführt haben könnte, habe ich in dem Beitrag Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός ausführlicher darzulegen versucht.

Zu S. 15 (Anm. 44-46): F. Loofs, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (TU 46,2), Leipzig 1930, 159f. hat die Neuerung des Kallist, seine Abweichung vom "ersten Glauben" des Noët, Epigonos' und Kleomenes' genauer formuliert; sie liegt "in dem συμπεποινέναι und im Zusammenhange damit d a r i n, daß Kallist nicht den

'Vater' selbst als den 'Sohn' ausgab, sondern den Sohnesnamen dem 'Fleische', dem ἄνθρωπος, vorbehielt." - Durch diese Aufteilung der Namen entstehen in der Tat zwei Subjekte.

Zu S. 17-19: Der Satz im zitierten Melito-Fragment 13: ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται καὶ οὐκ ἀγανακτεῖ schien mir nicht in den Passions-Zusammenhang zu passen, weil ich ihn auf die Inkarnation bezog. Dazu bewog mich die in Anm. 53 zitierte Stelle bei Iren., Adv. haer. IV,4,2. Daß der sinnlich wahrnehmbare Leib als etwas dem Maß Unterworfenen betrachtet wurde, zeigt auch eine Stelle in den Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandria; ebd. 11,3 heißt es vom Leib der himmlischen Engel im Vergleich zum Sohn: σώματα μεμετρημένα καὶ αἰσθητά.

Eine Stelle in Kyrills von Alexandrien Kommentar zu Mt 13,54 (PG 72,416 B), deren Kenntnis ich der Lektüre von J. Frickels (oben zitierten) Beitrag zur FS Abramowski verdanke, scheint mir eine weitere Bestätigung dafür zu bringen, daß jedenfalls ursprünglich die "Messung" auf die Annahme des menschlichen Leibes durch Gott bezogen war. Kyrill formuliert da sehr drastisch: "Und als er (scil. Jesus) in seine Vaterstadt kam, bekennt er, daß Nazareth seine eigene Stadt ist, gleichsam 'quantifiziert' durch den Leib und allein durch das Fleisch gemessen, obwohl er als Gott seiner Natur nach unermesslich ist (ὡς πεποσωμένος διὰ τὸ σῶμα καὶ διὰ μόνην τὴν σάρκα μετρούμενος, καίτοι κατὰ φύσιν ἀμέτρητος ὢν ὡς θεός). Leider läßt sich aus dem Kontext nicht erkennen, wo Kyrill die (sicher nicht von ihm geprägte Antithese) gefunden hat; aber alle Aussagen in diesem Zusammenhang betreffen die Leibnahme, keine die Passion.

Hermann J. Vogt hat jedoch in seiner Rezension der Festschrift Schneemelcher (in: ThQ 172, 1992, 247f.) m. E. überzeugend zeigen können, daß Melitos Satz "genau an diese Stelle des Leidensberichtes" paßt (246). Ich setze seine Ausführungen im Wortlaut hierher: "Daß der Unsichtbare sichtbar wird, bedeutet wohl seine Entblößung vor der Hinrichtung, daß er (durch menschliche Gewalt) überwunden wird, den Beginn der Hinrichtung; daß der Unermeßliche abgemessen wird, nämlich durch das Kreuz, bezeichnet wohl die Annagelung am Kreuz. Eine Bestätigung für diese meine Vermutung finde ich bei A. Böhlig, Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi, in: ders., Gnosis und Synkretismus 2, Tübingen 1989, 414-453. (...) Böhlig teilt da den Spruch 47 des gnostischen Philippusevangeliums mit, in dem es u. a. heißt: »Messias hat zwei Bedeutungen, sowohl >der Gesalbte< als auch >der Ausgestreckte<, der Nazarener und Jesus sind dann auch ausgestreckt«. Böhlig erklärt: »Bei Messias wird wieder ein Wortspiel angewandt durch die Rückführung auf zwei verschiedene homonyme Wurzeln. MSH kann im Aramäischen sowohl >salben< als auch >messen, ausstrecken< bedeuten. Dieses Wortspiel weist auf die Heilstat des >Gesalbten< hin, der als Erlöser durch das Kreuz >ausgestreckt wird< ...« (Böhlig 431f.). Wenn das Verb auch messen bedeuten kann, könnte man auch übersetzen: »Messias bedeutet auch der Abgemessene.« Dieser Gedanke war also nicht unbekannt und konnte von Melito übernommen werden. Seine weiteren Antithesen sprechen dann in richtiger Reihenfolge vom Leiden, vom Tod und vom Begräbnis des Heilandes." Soweit Vogt.

Die Antithese: "Der Unermeßliche wird gemessen" in Melitos Fragment 13 läßt sich demnach durchaus als ein Vorgang innerhalb des Passionsgeschehens begreifen. Enthielt nun aber der Text Noëts, Melitos angenommene Vorlage, ebenfalls diese Antithese, und war—wenn ja—die "Messung" bei Noët—wie bei Irenaeus und dem späten Kyrill—als "Messung" durch die Leibnahme Gottes oder—wie bei Melito—durch das Kreuz verstanden?

Ich nenne zuerst Gründe, die es wahrscheinlich machen, daß die Antithese ἀμέτρητος μετρεῖται in dieser oder ähnlicher Form ursprünglich auch bei Noët stand, dann einen Anhaltspunkt dafür, daß sie in irenaeischem (und kyrillichem) Sinn verstanden war.

ἀμέτρητος gehört (neben ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀγέννητος, αἰδιος u. a.) zu den ersten Gottesprädikaten der Gnostiker und findet sich entsprechend bei ihren Gegnern (Belege weiter unten). Weil nun nachgewiesen werden konnte, daß Noëts von Hippolyt exzerpierter Text eine antithetische Glaubensregel enthielt, die unmittelbar und z. T. wörtlich auf die gnostische Gottesvorstellung und den gnostischen Mythos antwortet (s. in diesem Band den Beitrag: "Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna"), kann man annehmen, daß der Satz "Der Unermeßliche wird gemessen" so oder ähnlich auch in Noëts Glaubensregel stand.

Belege für das Gottesprädikat ἀμέτρητος bei den Gnostikern s. Anm. 52, ferner z. B. Iren., Adv. haer. I,2,1, wo gesagt wird, daß allein der *Nous*, der zweite Äon der Ptolemäer, τὸ μέγεθος τὸ ἀμέτρητον des προπάτωρ erkenne; nach Tertull., Adv. Valent. 7,3 definieren die Valentinianer den προπάτωρ als *innatum immensum* (= ἀμέτρητον) *infinitum inuisibilem aeternumque*; weitere Nachweise in den Indices zu den gnostischen Schriften. Belege für die kirchlichen Autoren: bei Irenaeus außer Adv. haer. IV,4,2 (s. Anm. 53) z. B. noch III,24,2; IV,19,2; IV,20,1; daß diese Formulierungen Echo antignostischer Kontroversen sind, hat schon F. R. Montgomery Hitchcock gesehen: "Loofs' Theory of Theophilus of Antioch as a Source of Irenaeus II": JThS 38 (1937) 255-266, hier 261; zu vergleichen sind z. B. Ps.-Hippol., In s. pascha 3,2 und 51,10 (121 und 179 Nautin, SC 27); der Bericht über die Märtyrer von Lyon bei Euseb., Hist. eccl. V,1,32.45. Bei Tertullian erwähne ich nur Apol. 17,2, eine Stelle im Zusammenhang einer—monarchianisch deutbaren—Glaubensregel, deren paradoxe Antithesen denen Noëts und Melitos entsprechen. Dieser Text (in dem Beitrag: "Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna", hier S. 78 zitiert und kurz erläutert) bietet m. E. auch einen Anhaltspunkt dafür, daß Noëts Glaubensregel auch die Antithese "Der Unermeßliche ist meßbar geworden" enthielt und daß die "Messung" die Leibnahme betraf. Denn die letzte der drei von Tertullian über den *deus unus* ausgesagten Antithesen (deren Reihenfolge der bei Noët und Melito entspricht!): *inaestimabilis est, etsi humanis sensibus aestimetur*, bezieht sich auf den der Sinneswahrnehmung ausgesetzten, von den Sinnen "gemessenen" Leib, nicht auf die Kreuzigung. *aestimare* kann auch "messen" bedeuten. Der Sprachmeister Tertullian (der ja auch griechisch redete und schrieb) scheint für die Übertragung des Verbs μετρεῖν *aestimare* gewählt zu haben, weil dieses Wort die eigentliche Bedeutung des griechischen μετρεῖν wahrte, zugleich aber in anderer, hier angestrebter Bedeutung verwendbar war. Ein klares Indiz dafür, daß *aestimare* μετρεῖν wiedergibt, findet

man in der gleich folgenden Aussage, daß Gott, weil unermesslich (*immensus* = ἀμέτρητος), nicht "gemessen" (*aestimari* = μετρεῖσθαι) werden kann.

Zu S. 22f. Anm. 63: Auch H. Paulsen, Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik: ZKG 88 (1977) 1-37, hier 24¹⁵⁷, fühlt sich durch De pascha 7 an Joh 1,1ff. erinnert.

Zu S. 23 Anm. 64: Lit. zu weiteren Auslegungen dieser Justin-Stelle siehe im Beitrag: "Die Ignatianen und Noët von Smyrna" S. 195²⁰⁶.

Zu S. 28 bei Anm. 78: Daß Noët wohl doch das im zweiten Jahrhundert am weitesten verbreitete christologische Schema πνεῦμα – σῶμα (σάρξ) kannte und dabei das Leiden dem menschlichen Leib, das Leben dem göttlichen Pneuma zuwies, ergibt sich aus einer hypothetischen Rekonstruktion seines Textes in dem Beitrag "Die antignostische Glaubensregel des Noët", hier S. 54-59. Dafür, daß er auch den Gedanken des *sympathein* kannte, läßt sich m. E. kein sicherer Anhaltspunkt gewinnen. Beispiele für die Verwendung des christologischen Schemas *pneuma-soma* (*sarx*) im Beitrag: Εἷς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός, hier S. 215-225, und "Die Ignatianen und Noët", S. 201f.

Zu S. 30 (nach Anm. 85): Die hier formulierte Arbeitshypothese hat sich bewährt. Weiter ausgeführt und belegt ist sie in dem Beitrag: Εἷς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Dort (S. 216f.) wird auch Markion als Monarchianer interpretiert.

Zu S. 31 (Ende): Noëts Antithesen begegnen später, zumal in ihrer durch den Verfasser der Ignatianen geformten Gestalt, bei monophysitischen Theologen, aber ebenso, gelegentlich durch Differenzierungen abgemildert, bei großkirchlichen Autoren. Ein paar Beispiele: Apolin.(?), Quod unus sit Christus 6 (298,5f. Lietzmann): πῶς παθητὸς καὶ ἀπαθὴς ὁ αὐτός. Athan., Ep. ad Epictet., bei Epiph., Pan. haer. 77,8,6 (423,19-21 Holl, GCS): καὶ ἦν παράδοξον ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων, πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῇ φύσει θεὸς ὦν ὁ λόγος ἀπαθὴς ἐστὶ. Gregor. Naz., Oratio 38,2,16-18 (106 Gallay, SC 358): ὁ ἄσαρκος σαρκούται, ὁ λόγος παχύνεται, ὁ ἀόρατος ὁράται, ὁ ἀναφῆς ψηλαφᾶται, ὁ ἄχρονος ἄρχεται; vgl. hierzu Ign. Polyc. 3,2.

Daß bei den "Modalisten" wie bei den Nizänern dasselbe soteriologische Motiv die Aussage über das wahre Gottsein Christi hervorbrachte, sah schon M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt, Leipzig 1941, 512f. 570f.

Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna

(Hippolyt, Refutatio IX,10,9-12 und X,27,1-2) bei Ignatius,
Irenaeus und Tertullian

von

Reinhard M. Hübner

Über Noët von Smyrna erhalten wir, soweit sich das nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung beurteilen läßt, die einzigen brauchbaren Nachrichten in der Refutatio omnium haeresium des Hippolyt von Rom. Die sonst vor allem für die Geschichte und Lehre Noëts herangezogene, unter dem Namen des Hippolyt umlaufende Schrift Contra Noëtum¹ sollte vorerst außer Betracht bleiben. Einige Gründe dafür habe ich im Anschluß an Marcel Richard vor kurzem dargelegt.² In der vorliegenden Form muß diese Schrift als ein Produkt des späten vierten Jahrhunderts gelten, weil sie deutlich Bezug auf die durch Apolinarius von Laodicea hervorgerufene Problematik nimmt. Inwieweit darin Texte des zweiten oder dritten Jahrhunderts und vielleicht sogar originale Texte Hippolyts verarbeitet worden sind, ist nur durch sorgfältige Untersuchungen zu ermitteln.³ Der Sicherheitsgrad des Ergebnisses wird naturge-

¹ Die letzte kritische Edition mit einer sehr klaren Einleitung über die Forschungsgeschichte bietet R. Butterworth, Hippolytus of Rome, Contra Noëtum; über den Forschungsstand informiert kurz M. Geerard, Clavis Patrum Graecorum (= CPG) I (1983) 1902 (hier wird J. Frickel irrtümlich als J. Ficker zitiert).

² Melito von Sardes und Noët von Smyrna, 1-32, hier 1-10.

³ Eine solche Untersuchung ist von Josef Frickel zu erwarten, der damit sein letztes Buch ergänzen wird: Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Frickel versucht darin, im Unterschied zu seiner früheren Auffassung die Identität der

mäß sehr verschieden beurteilt werden, so daß diese Schrift, wenn überhaupt, auch dann nur mit größter Umsicht für Noët wird ausgewertet werden können.

Die Quellen, die Epiphanius im 57. Kapitel seines Panarion über die Noëtianer ausgeschrieben hat, sind ebenfalls noch nicht sicher und vollständig gefunden. Bisher ging man davon aus, daß er auf jeden Fall Contra Noëtum benutzt habe. Doch hat jüngst J. Frickel zu zeigen versucht, daß Epiphanius nicht die uns heute vorliegende Fassung von C. Noët. gekannt habe, sondern eine dieser vorausgehende ältere antinoëtische Schrift, die Hippolyt ursprünglich wohl als Schlußkapitel seines verlorenen Syntagma geschrieben und später zu einem anderen Zweck in C. Noët. teilweise neu gefaßt habe. Sowohl der erschlos[280]sene ältere Antinoët wie auch C. Noët. stammen nach Meinung Frickels von Hippolyt selbst.⁴ Diese These wird jedenfalls ohne lange Diskussion nicht rezipiert werden können. Abgesehen von C. Noët. (oder dessen von Frickel erschlossenem Vorgänger) hat Epiphanius nachweislich antimarkellische und antiphotinische Schriften seiner eigenen Zeit für seine Darstellung der Noëtianer geplündert und ist überhaupt in der Aufteilung des ihm für Noët, Sabellius, Paulus von Samosata und Photin zur Verfügung stehenden Materials so willkürlich verfahren, daß er als Gewährsmann für den historischen Noët ausscheidet.⁵ Die kurze Notiz des Philastrius führt über das aus den genannten Schriften Bekannte nicht hinaus.⁶ Theodorets Bericht beruht auf

Verfasser von C. Noët. und Refutatio zu erweisen, ein Unternehmen, das mir aus den im genannten Beitrag (wie Anm. 2) vorgeführten Gründen noch nicht gelungen zu sein scheint. - Die stilistischen, sachlichen und wörtlichen Parallelen mit Melito, Ps.-Hippol., De pascha, Refutatio IX,10,9-12, Ignatius, lassen deutlich erkennen, daß in C. Noët. 17 und 18 ein oder mehrere im Stil der asiatischen Rhetorik geschriebene Texte des zweiten Jahrhunderts eingearbeitet worden sind.

⁴ J. Frickel, Das Dunkel um Hippolyt, 175-210.

⁵ Siehe R. M. Hübner, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea, 175-186.

⁶ Philastrius, *Diversarum hereseon liber* 53 (239 Heylen): "Alii autem Noëtiani insensati cuiusdam nomine Noëti, qui dicebat patrem omnipotentem ipsum esse Christum, et ipsum natum et ipsum passum et ipsum mortuum fuis-

Hippolyts *Refutatio*,⁷ hat also keinen selbständigen Wert. So bleiben von allen üblicherweise für Noët ausgeschöpften Quellen nur die Mitteilungen in Hippolyts *Refutatio*.⁸

Hippolyt berichtet innerhalb der erhaltenen Bücher der *Refutatio* an vier Stellen über die noëtianische Lehre. Zweimal erklärt er, daß eine bestimmte Gruppe der Montanisten sich der Häresie der Noëtianer angeschlossen habe, und gibt dabei jeweils eine im Wortlaut teilweise unterschiedliche, in der Sache übereinstimmende kurze "Lehrformel" wieder. In Buch VIII,19,3 lautet sie:

"... sie sagen, der Vater selbst sei der Sohn, und dieser (scil. der Vater) habe sich Geburt und Leiden und Tod unterzogen."⁹

In Buch X,26 wird sie so formuliert: "... was den Vater des Alls betrifft, lästern sie, indem sie sagen, derselbe sei Vater und Sohn, sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich."¹⁰ [281]

se in corpore. Hic etiam dicebat se Mosen esse, et fratrem suum Heliam prophetam."

⁷ Theod., *Haer. fab. compend.* 3,3, zitiert im Apparat zu Hippol., *Ref.* X,27 in der Edition von Paul Wendland, 283. Wendlands Ausgabe wird hier der neuen von M. Marcovich, *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium* vorgezogen. Marcovich konjiziert m. E. zu häufig und zu schnell, auch dort, wo der überlieferte Text in sich durchaus verständlich ist; vgl. die Kritik von J. Frickel, *Hippolyt von Rom: Refutatio*, 217-244. Die Edition von Marcovich wird aber immer zum Vergleich herangezogen und sein Text wird übernommen, wo er der besser begründete zu sein scheint.

⁸ Die Nachrichten über Noët in den späteren antihäretischen Werken gehen auf Epiphanius zurück; vgl. A. Harnack, *Art. Monarchianismus*, 325f. - Mit P. Nautin und M. Richard gehe ich davon aus, daß die *Refutatio* und C. Noët. nicht vom selben Verfasser stammen können. Die heute z. T. in abgewandelter Form rezipierte These Nautins, daß die bekannten Werke Hippolyts auf zwei verschiedene Autoren zu verteilen seien und die *Refutatio* nicht von Hippolyt stamme, halte ich nicht für hinreichend begründet. Über den Diskussionsstand referiert ausführlich J. Frickel, *Das Dunkel um Hippolyt*, 63-122.

⁹ Hippol., *Ref.* VIII,19,3 (238,19f. Wendland): ... τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι, καὶ τοῦτον ὑπὸ γενέσιν καὶ πάθος καὶ θάνατον ἐληλυθέναι.

¹⁰ Hippol., *Ref.* X,26 (282,23-26 Wendland): ... τὰ δὲ περὶ <τὸν> τῶν ὅλων πατέρα δυσφημοῦσιν, <τὸν> αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντες, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον. Οὗτοι τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Νοητοῦ τινος λαβόντες.

Es ist deutlich, daß die erstzitierte Formel eine vereinfachte, möglicherweise aus dem Gedächtnis formulierte Fassung der zweiten, sehr viel inhaltsreicheren und präziseren darstellt. Das zeigt sich auch an ihrem Verhältnis zu den übrigen beiden Stellen, an denen Hippolyt mit ungleicher Ausführlichkeit die Lehrmeinung des Noët und derer, die darin seine Nachfolger geworden sind, mitteilt. In kürzerer Form steht sie im letzten Buch der Refutatio X,27. Hippolyt sagt da, nachdem er in X,26 abschließend erwähnt hatte, daß die montanistische Gruppe ihren Ausgangspunkt "von einem gewissen Noët" genommen habe:

"Gleicherweise aber führte auch Noët, von Geburt ein Smyrnäer, ein verworrener und schillernder Schwätzer, folgende Häresie ein, die über einen gewissen Epigonos zu Kleomenes gelangte und sich so bis jetzt bei den Nachfolgern erhalten hat, indem er sagt:

Ein einziger sei der Vater und Gott des Alls; dieser habe alles gemacht;

als unsichtbar habe er sich für die Seienden erwiesen, wann er wollte, sei aber dann erschienen, wann es ihm beliebt;

(2) und dieser sei unsichtbar, solange als er nicht gesehen werde, sichtbar aber, sooft er gesehen werde;

er sei unzeugt, solange als er nicht gezeugt (geboren) werde; gezeugt (geboren) aber, wenn er aus der Jungfrau geboren werde;

er sei leidensunfähig und unsterblich, solange als er nicht leide und auch nicht sterbe; sobald er aber das Leiden auf sich genommen habe, leide und sterbe er.

Diesen Vater selbst nennen sie Sohn, der je nach den Zeitumständen so benannt werde mit Rücksicht auf die Geschehnisse."¹¹

Die Übersetzung "gezeugt und unzeugt" ist ein Kompromiß, der dem griechischen Wortlaut einigermaßen gerecht werden soll. γεννητός bezieht sich auf die Geburt aus der Jungfrau, ἀγέννητος auf die göttliche Ungewordenheit oder Unverursachtheit; man müßte eigentlich übersetzen: "geboren und ungeworden".

¹¹ Hippol., Ref. X,27,1-2 (283,1-11 Wendland); zum griechischen Text vgl. S. 49f.

Wie sich aus dem Vergleich mit Ref. X,27,3 (283,14f. Wendland) und Ref. IX,10,12 (245,9f. W.) ergibt, sind die Ergänzungen und Tilgungen, die Marco-

Hippolyt teilt, wie es scheint, die Worte des Noët selbst mit, gibt aber im letzten Satz mit der Pluralform des Verbs "nennen sie" zu erkennen, daß er sie von den gegenwärtigen Schulhäuption erfahren hat.¹² Der Umfang seiner redaktionellen Arbeit an dem, was möglicherweise noch von Noët her in dessen römischer Schule überliefert worden ist, läßt sich, so ungenau das auch immer sein mag, besser feststellen, wenn auch der zweite längere Text über die noëtianische Lehre aus Buch IX,10,9-12 vorgestellt ist.

Bevor Hippolyt mit seinen Ausführungen darüber beginnt, weist er in einer breiten Einleitung auf die Größe seines Kampfes mit der von Noët ausgegangenen und in Rom einge[282]wurzelten Häresie hin und sucht sie durch die Herleitung aus Heraklits Lehrsätzen, von denen er umfangreiche Beispiele mitteilt, zu entlarven.¹³

Die historischen Nachrichten stimmen mit denen in Buch X,27,1 überein, sind aber hier reichhaltiger und werden mit einigen weiteren Namen bis in die Gegenwart des Verfassers fortgeführt:

"Jemand mit Namen Noët" aus Smyrna habe, ausgehend von den Lehrsätzen des Heraklit, eine Häresie eingeführt. Dessen Diakon und Schüler, "ein gewisser Epigonos", habe die gottlose Lehre nach Rom gebracht, wo Kleomenes sein Schüler wurde. Diesem sei es gelungen, erst mit Zustimmung und dann mit Unterstützung des damaligen Kirchenleiters Zephyrin (199-217) und dessen Diakon Kallist eine Schule aufzubauen, die den Zustrom der Gläubigen fand, erstarkte und wuchs, und unter den Nachfolgern Noëts und gegenwärtigen Vorstehern der Häresie (Hippolyt nennt hier keine Namen), das heißt also bis zum Zeitpunkt der Abfassung der Re-

vich in seiner Edition (S. 403,4f.) zu Ref. X,27,1 (283,4f. W.) anbringt, überflüssig und irreführend. In Zeile 283,10 Wendland wird man aber mit Marcovich (und Theodoret) besser $\nu\delta\alpha\nu \delta\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ statt $\nu\delta\alpha\nu \alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ lesen, denn Hippolyt wählt an allen vergleichbaren Stellen Verben des Sagens, und die Verschreibung erklärt sich leicht durch Haplographie.

¹² Auch Ref. IX,8,1 (241,8 Wendland) spricht Hippolyt von den $\alpha\alpha \nu\alpha$ $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$ $\alpha\alpha$ $\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha\alpha$; vgl. auch Ref. IX,10,9 (244,9f. W.). Namen nennt er nicht; man muß sie erschließen.

¹³ Siehe Ref. IX,6-10,9.

futatio nach Kallists Tod († 222), Bestand hatte.¹⁴ So wie Hippolyt die Namen einführt, ist deutlich, daß er weder den Noët noch den Epigonos persönlich gekannt hat. Erst den Kleomenes hat er als Schulhaupt erlebt. Das ergibt sich auch daraus, daß er ihn am Ende der weiter unten wiedergegebenen noëtianischen Lehre namentlich als den Redeführer zitiert und dann von der Lehre (τὸ δόγμα) des Kleomenes spricht, zu der Sabellius sich habe verleiten lassen.¹⁵ Diesen führt er unerwartet und eher schonend wie einen in der Gegenwart noch Lebenden ein, ohne irgendeine Lehrformel von ihm mitzuteilen. Aber daraus, daß er schließlich dem Kallist vorwirft, er falle mit der von ihm neu geschaffenen Häresie "bald in das δόγμα des Sabellius, bald in das des Theodotus",¹⁶ kann man schließen, daß zur Zeit der Abfassung der Refutatio Sabellius Haupt der Schule der Noëtianer war. Ob Kleomenes von Rom fortgegangen oder gestorben war, erfahren wir nicht.¹⁷

Bei der Interpretation der von Hippolyt zitierten Lehren der Noëtianer wird man also nicht außer acht lassen dürfen, daß Noëts Aussagen eine lange Schultradition durchlaufen haben, und daß Hippolyt, wie er es jedenfalls ankündigt, vor allem jene Lehrstücke bringt, in denen er kompromittierende Parallelen mit Heraklit aufdecken kann.¹⁸ Er beendet sein Referat über Heraklit und eröffnet das über die Noëtianer mit folgenden Worten:

[283]"(9) Allen ist deutlich, daß die unverständigen Nachfolger Noëts und Vorsteher der Häresie, auch wenn sie sagen wollten, sie seien niemals Schüler Heraklits gewesen, dadurch daß sie die Lehrmeinungen Noëts übernommen haben, doch offenkundig dasselbe bekennen; denn sie reden folgendermaßen:

¹⁴ Vgl. Ref. IX,7,1-8,1.

¹⁵ Vgl. Ref. IX,11,2 (245,21-24 Wendland).

¹⁶ Ref. IX,12,19 (249,11f. Wendland).

¹⁷ Vgl. J. Frickel, Hippolyt von Rom: Refutatio, 243f.

¹⁸ Vgl. Ref. IX,8,1 (241,4-9 Wendland): "Doch nachdem ich die Aufeinanderfolge ihres Stammbaumes aufgezeigt habe, will ich schließlich auch die üble Lehre ihrer Glaubenssätze darlegen, indem ich zuerst die Lehrmeinungen Heraklits des Dunklen auseinandersetze, dann will ich auch die ihren, und zwar in den Teilen, die heraklitisch sind, aufdecken."

Ein und derselbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater.

Als es ihm gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist; (10) wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, <wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar>;

er ist unfassbar, wenn er nicht gefaßt werden will; faßbar aber, wenn er gefaßt wird;

so ist er im selben Sinne ungreifbar und greifbar, unerzeugt <und gezeugt>;

unsterblich und sterblich.

Wie würden solche Leute nicht als Schüler Heraklits erwiesen, auch wenn der Dunkle früher seine Philosophie nicht in eben diesen Worten vorgetragen hat?

Daß er aber auch erklärt, ein und derselbe sei Sohn und Vater, weiß jeder sehr wohl. (11) Er redet aber folgendermaßen:

Solange also der Vater nicht gezeugt (geboren) war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde durch die Geburt <d>er <Vater> selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn.

So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen, indem er behauptet, als ein und dasselbe existiere, was Vater und Sohn genannt werde, nicht sei einer aus einem anderen, sondern er selbst aus sich selbst, dem Namen nach Vater und Sohn genannt je nach dem Wechsel der Zeiten;

es sei aber ein einziger, der da erschienen ist und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter Menschen gewandelt ist (vgl. Bar 3,38);

der sich denen, die (ihn) sahen, als Sohn bekannt habe um der erfolgten Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe.

(12) Dieser sei es, der das Leiden auf sich genommen hat und ans Holz geheftet wurde¹⁹ und sich selbst den Geist übergeben hat,

¹⁹ Der Text der einzigen Handschrift (P) ist hier offenbar nicht in Ordnung. Ich übernehme die auf Ref. X,27,2 (283,9 Wendland) beruhende Konjekture von Marcovich (348,66f.); zur Begründung siehe unten Anm. 26.

der gestorben ist und nicht gestorben ist und sich selbst am dritten Tag auferweckt hat,

der im Grab bestattet und mit der Lanze durchbohrt und mit Nägeln befestigt ward,

- dieser sei der Gott und Vater aller Dinge, sagt Kleomenes und sein Anhang, indem sie für viele heraklitisches Dunkel ausbreiten."²⁰

[284] Was ist das für eine Art von Text und von wem stammt er? Im Gegensatz zu Ref. X,27,1 zitiert Hippolyt hier nicht den Noët,

²⁰ Ref. IX,10,9-12 (244,8-245,11 Wendland): φανερόν δὲ πᾶσι τοὺς <ἀ>νοήτους Νοητοῦ διαδόχους καὶ τῆς αἰρέσεως προστάτας, εἰ καὶ Ἡρακλείτου λέγοιεν ἑαυτοὺς μὴ γεγονέναι ἀκροατάς, ἀλλὰ γε τὰ Νοητῶ δοξάντα αἰρουμένους ἀναφανδὸν ταῦτ᾽ ὁμολογεῖν. λέγουσι γὰρ οὕτως· ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφνημέναι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁράται ἢν ἀόρατος, <ὅτε δὲ ὁράται ὁρατός>, ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητὸς δὲ ὅτε χωρεῖται· οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτῃτος καὶ κρατητός, ἀγένῃτος <καὶ γενῃτός>, ἀθάνατος καὶ θνητός. πῶς οὐχ' Ἡρακλείτου οἱ τοιοῦτοι δειχθήσονται μαθηταί, <εἰ καὶ> μὴ τῇδε τῇ λέξει διαφθάσας ἐφιλοσόφησεν ὁ σκοτεινός; ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα οὐδεὶς ἄγνωεῖ. λέγει δὲ οὕτως· ὅτε μὲν οὖν μὴ <γε>γένῃτο ὁ πατήρ, δικαίως πατήρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ἠδύοκῃσε γένεσιν ὑπομείναι, γε<ν>νηθεὶς ὁ <πατήρ> υἱὸς ἐγένετο αὐτός ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου. οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπὴν, ἓνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα καὶ γένεσιν ἐκ παρθένου ὑπομείναντα καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀνθρωπον ἀναστραφέντα, υἱὸν μὲν ἑαυτὸν τοῖς ὁρώσιν ὁμολογοῦντα διὰ τὴν γενομένην γένεσιν, πατέρα δὲ εἶναι καὶ τοῖς χωροῦσιν μὴ ἀποκρύψαντα. τοῦτον <εἶναι τὸν> πάθει <προσελθόντα, καὶ> ξύλῳ προσπαγέντα, καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα, ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα, καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, τὸν ἐν μνημείῳ ταφέντα, καὶ λόγῃ τρωθέντα, καὶ ἥλοις καταπαγέντα, τοῦτον τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα εἶναι λέγει Κλεομένης καὶ οὗτου χορός, Ἡρακλείτειον σκότος ἐπεισάγοντες πολλοῖς.

Der Text ist, auch wegen der stellenweise unsicheren Überlieferung, nicht immer zweifelsfrei zu übersetzen. Der Sinn bleibt aber davon in der Hauptsache unberührt. Ich habe drei deutsche Übersetzungen gefunden, die man vergleichen mag. Sehr schön und wohl bedacht ist die von J. Dräseke, Noëtos und die Noëtianer, 230f.; ebenso die von A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 744f.; beiden stand Wendlands Edition noch nicht zur Verfügung. Eine gute Übersetzung gibt auch Graf Konrad Preysing in der BKV² Bd. 40, 244f.

sondern die Noëtianer: "denn *sie* reden folgendermaßen" (IX,10,9). Er unterbricht sein Zitat nach der eindrucksvollen Reihe der Antithesen mit einer persönlichen Bemerkung, die seinem erklärten Ziel dient, die Noëtianer als wenigstens heimliche Heraklitschüler und damit als Häretiker zu demaskieren (IX,10,10), nimmt dann aber plötzlich einen einzelnen aufs Korn: "Daß *er* aber auch erklärt, ein und derselbe sei Sohn und Vater, weiß jeder sehr wohl. *Er* redet aber folgendermaßen ...". Und nach einem kurzen Zitat greift er nochmals interpretierend ein: "So nämlich glaubt *er*, die Monarchie sicherzustellen" (IX,10,10f.).

Wer dieser "er" ist, sagt er nicht.²¹ Es kommt ihm hier offenbar ganz von selbst, wie beim Blick auf das Schriftstück, das er wiedergibt oder zusammenfaßt, unter die Feder, doch wohl weil er ihn als den im Kopfe hatte, von dem der Text herrührte und dessen Hauptthese im übrigen allgemein bekannt war (οὐδεὶς ἄγνοεῖ). Das Nachfolgende wird ihm eindeutig zugerechnet: λέγει δὲ οὗτος, zitiert ihn Hippolyt. Dann ist aber auch klar, daß dieser "er" Kleomenes heißt, der im letzten Satz als der Verkünder des zuvor Zitierten mit Namen genannt wird: dies "sagt Kleomenes und sein Anhang, indem *sie* für viele heraklitisches Dunkel ausbreiten". Daß die Anhängerschar sofort zusammen mit dem Schulhaupt erwähnt und verantwortlich gemacht wird, beweist, daß Kleomenes zwar für Hippolyt als Wortführer gilt, seine Gefolgschaft aber genau so redet. Eben diese ihm bekannten Noëtianer sind es, die er eingangs mit den Worten zitiert: "sie reden folgendermaßen". Weil er sie immer insgesamt im Blick hat, kann er so plötzlich und selbstverständlich vom Plural "sie" zum Singular "er" wechseln.

²¹ Deswegen rätseln die Übersetzer und tragen verschiedene Namen ein; J. Dräseke: "Noëtus bzw. Epigonos und Kleomenes"; A. Harnack und K. Preysing: Noët; ebenso Michael Decker, *Die Monarchianer*, 134². Decker analysiert (133-142) die Berichte in Ref. IX und X m. E. nicht zutreffend und verstellt sich damit von vorneherein eine richtige Beurteilung ihres Verhältnisses.

[285] Den Text, den Hippolyt in den Händen hat und referiert, hat er also zunächst einmal von Kleomenes.²² Aber ist Kleomenes auch der Urheber dieser Worte, und ist es wirklich ein Text, der dem Hippolyt vorliegt? Und wenn es ein Text ist, läßt sich herausfinden, wie der unerbittliche Gegner der Noëtianer damit umgegangen ist, ob er ihn wörtlich oder wenigstens dem Inhalt nach getreu wiedergegeben, oder ob er ihn verfälscht hat?

Zunächst ist klar, daß Hippolyt mit den beigebrachten Aussagen, vor allem den Antithesen, eindeutig den Noët selbst als Schüler des Heraklit und Urheber der Häresie erweisen will. Wenigstens seiner Überzeugung nach gehen die Zitate auf Noët zurück und sind in dessen römischem Lehrhaus als Schultradition weitergegeben worden.²³ Deswegen kann er im (oben angeführten) Buch X,27 Noët als Sprecher zitieren, obwohl aus dem letzten Satz ersichtlich ist, daß die Zitate aus der Schule der Noëtianer stammen. Darf man also damit rechnen, daß es Noëts eigene Worte sind, die hier überliefert werden?²⁴

Um das zu entscheiden, wird es hilfreich sein, die "Textsorte" näher zu untersuchen, die in Ref. IX,10,9-12 vorliegt, wenn man die kommentierenden Worte Hippolyts unberücksichtigt läßt. Der genaue Vergleich zwischen Ref. X,27,1-2 und IX,10,9-10, dem ersten Abschnitt des ausführlichen Berichts über die noëtianische

²² Zur Zeit, da Hippolyt die Refutatio IX schreibt, ist Sabellius Schulhaupt. Aber die ausdrückliche Nennung des Kleomenes zeigt, daß Hippolyt seine Informationen über die noëtianische Lehre von ihm und nicht von Sabellius bezogen hat. Sabellius wird in Buch X, 27 unter den δῆδοχοι nicht genannt, was man als Hinweis darauf werten kann, daß Buch X älter ist als Buch IX und erst nachträglich dem neuen Zweck einer Zusammenfassung der vorausgehenden Bücher dienstbar gemacht wurde. Jedenfalls benutzt Hippolyt in X,27 keine anderen Nachrichten als in IX,10,9-12; vgl. unten Anm. 52.

²³ Die Belege wurden z. T. bereits zitiert; vgl. Ref. IX,7,1 (240,16-20 Wendland); IX,10,8,9 (244,2-4.8-11 W.); X,27,1 (283,1-4 W.), hier ohne Erwähnung Heraklits.

²⁴ Aufgrund des theologischen Rangs habe ich in dem Aufsatz: Melito von Sardes und Noët von Smyrna, 13-15 zuversichtlich behauptet, daß insbesondere die scharfen Antithesen auf Noët selbst zurückgehen. Wem das (vielleicht mit Recht) zu leichtfertig gefolgert scheint, der wird sich aufgrund der folgenden philologischen und historischen Beobachtungen sein Urteil bilden können.

Lehre, zeigt eine weitgehende inhaltliche und formale Entsprechung. Es beginnt beide Male mit dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Schöpfer und Vater aller Dinge, und endet beide Male mit der von Hippolyt den Noëtianern zugeschobenen Behauptung, der Vater sei auch der Sohn. Die Abfolge der miteinander sachlich übereinstimmenden Aussagen, die dazwischen stehen, ist völlig gleich, die Wörter sind zum Teil identisch. Aber im Satzbau weichen die Stücke voneinander ab, und jedes geht mit nur ihm eigenen Aussagen über das andere hinaus. Die Antithesen ἀχώρητος-χωρητός, ἀκράτητος-κρατητός fehlen in Ref. X,27, andererseits hat IX,10,10 für das ἀπαθῆ-πάσχειν keine Entsprechung.

Bevor weitere Beobachtungen angestellt werden, seien die beiden Fassungen der noëtianischen Lehre zum Vergleich nebeneinander gestellt und einige Schlußfolgerungen gezogen:

Ref. IX,10,9-10 (244,12-17.19f. Wendland)	Ref. X,27,1-2 (283,4-11 Wendland)
<p>λέγουσι γὰρ οὕτως· [286] ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα, εὐδοκήσαντα δὲ πεφνημένοι τοῖς ἀρχῆθεν δικαίοις ὄντα ἀόρατον· ὅτε μὲν γὰρ οὐχ ὁράται ἦν ἀόρατος, <ὅτε δὲ ὁράται ὁρατός>, ἀχώρητος δὲ ὅτε μὴ χωρεῖσθαι θέλει, χωρητός δὲ ὅτε χωρεῖται· οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον <ἐστὶν> ἀκράτητος καὶ κρατητός, ἀγέν<ν>ητος <καὶ γεννητός>,</p>	<p>λέγων ἓνα τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων· τοῦτον πάντα πεποιηκότα· ἀφανῆ μὲν τοῖς οὖσι γεγονέναι ὅτε ἠβούλετο, φανῆναι δὲ τότε ὅτε ἠθέλησε· καὶ τοῦτον εἶναι ἀόρατον, ὅταν μὴ ὁράται, ὁρατὸν δέ, ὅταν ὁρά- ται· ἀγέννητον δέ, ὅταν μὴ γεννᾶται, γεννητὸν δέ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου·</p>

ἀθάνατος καὶ θνητός.	ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, ὅταν μὴ πάσχει μήτε θνήσκει· ἐπὶ δὲ πά- θει προσέλθῃ, πάσχειν καὶ θνήσκειν.
(...) ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν εἶναι λέγει καὶ πατέρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ.	τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν <ὁ>νομ<ά>ζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνον- τα.

Aus dem Vergleich und den angestellten Beobachtungen ergeben sich sofort einige Schlußfolgerungen:

Erstens: Hippolyt phantasiert nicht, er gibt die noëtianischen Lehren auch nicht aus dem Kopf wieder, sondern er hat tatsächlich einen Text vor sich liegen. Anders ist die formale, inhaltliche und z. T. wörtliche Übereinstimmung nicht zu erklären.

Zweitens: Beide Referate, die Hippolyt von dem ihm vorliegenden noëtianischen Text gibt, sind unabhängig voneinander geschrieben. Das zeigt sich nicht nur am unterschiedlichen Satzbau, sondern unabweislich an den jeweiligen Textüberschüssen in den Antithesen.

Drittens: Hippolyt hat den Text seiner theologischen Gegner in der Hauptsache nicht entstellt, er müßte ihn dann zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen in völlig gleicher Weise entstellt haben. Abgesehen davon, daß man ein solches Vorgehen mit keinem Beispiel belegen könnte, sprechen gerade die Unterschiede zwischen beiden Fassungen, nämlich die jeweils überschüssigen Antithesen, weil sie die Hauptsache eben nicht verändern, gegen eine derartige Unterstellung. Daß die Situation, in der sich Hippolyt bei der Abfassung seiner Berichte befand, jeweils sehr wohl verschieden war und er dabei durchaus veränderte Intentionen hegte, erkennt man an der wiederholten Rückführung der Noëtianer auf Heraklit, die in Ref. X,27 (noch) nicht begegnet. Diese gegenüber [287] der ersten Fassung (X,27) neue Intention hat

ihn aber nicht dazu verleitet, die Aussagen der Noëtianer zu verzerren.²⁵ Soweit betrachtet, könnte man zu der Meinung gelangen, Ref. X,27 und Ref. IX,10,9-10 (bis zu der Stelle: "Daß er aber auch erklärt, ein und derselbe sei Vater und Sohn, weiß jeder sehr wohl", und ohne den vorausgehenden, die Parallele zu Heraklit herstellenden Kommentar Hippolyts) seien zwei voneinander unabhängige, und deswegen auch im Umfang nicht ganz gleiche, insgesamt ziemlich getreue Referate über einen identischen noëtianischen Text. Was aber hat es dann mit dem auf sich, was in Ref. IX,10,11-12 (nach dem Lemma: "Er redet aber folgendermaßen") folgt? Das müßte als die Wiedergabe entweder der Fortsetzung des bis zu diesem Punkt referierten oder aber eines anderen noëtianischen Textes gelten, auf die Hippolyt im zusammenfassenden Buch X,27 verständlicherweise verzichtet hätte. Sieht man aber genauer hin, so stößt diese einfach erscheinende Lösung auf Schwierigkeiten. Der letzte Satz in Ref. X,27,2: τοῦτον τὸν πατέρα αὐτὸν υἱὸν ὀνομάζουσι κατὰ καιροὺς καλούμενον πρὸς τὰ συμβαίνοντα hat unüberhörbare Anklänge nicht im ersten (Ref. IX,10,9-10), sondern erst im zweiten Abschnitt (IX,10,11) des längeren Berichts: ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, (...) ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν. Die Aussage, daß der Name "Vater" oder "Sohn" vom Wechsel der Zeiten und Gelegenheiten abhängt, ist zu spezifisch, als daß die Ähnlichkeit vernachlässigt werden könnte. Man muß also doch wohl davon ausgehen, daß Hippolyt für beide Referate den (umfangmäßig) selben noëtianischen Text benutzt hat, den er aber in X,27 in erheblich geraffter Form zusammenfaßt.²⁶

²⁵ M. Decker, Die Monarchianer, 131-151, nimmt eine weitgehende Verfälschung zum Zwecke leichter Widerlegung an.

²⁶ Es gibt noch einen zweiten Bezug zwischen X,27 und dem zweiten Abschnitt des ausführlicheren Berichts in IX,10,12. Er ist aber leider nur durch eine Konjekture (die allerdings hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann) zu gewinnen. Die einzige griechische Handschrift, die wir für die Bücher IV-X der Ref. haben, liest in IX,10,12 (245,6 Wendland): τοῦτον πάθει ξύλου προσπαγέιντα. Das ist sprachlich nicht gut möglich, es gibt auch keine Parallele dazu. In X,27,2 (283,9 W.) ist πάθος mit προσέρχομαι verbunden: ἐπὰν δὲ πάθει

Doch was ist das nun für eine Art von Text, der den Berichten zugrunde liegt? Aus den allgemeinen Bezeichnungen, die Hippolyt für die Häresie verwendet, ist Aufschluß über den Charakter des noëtianischen Textes nicht zu gewinnen.²⁷ Harnack ist zwar sicher, daß die meisten Monarchianer "unzweifelhaft auch Schriften geschrieben resp. Glaubensedikte erlassen" haben. Aber "die Titel und die schriftstellerischen Formen dieser Werke" [288] ließen "sich nicht einmal muthmaßen".²⁸ Hippolyt redet einmal davon, daß Sabellius dem Kallist beständig vorgehalten habe, die πρώτη πίστις verraten zu haben. Damit ist der noëtianische Glaube im Sinne der Glaubensüberzeugung gemeint, gewiß nicht ein fest geformtes Glaubensbekenntnis,²⁹ das Hippolyt dann ja wohl mitgeteilt hätte.

Betrachtet man den Inhalt der längeren Fassung, so kann man drei unterschiedliche Abschnitte feststellen. Der erste umfaßt Ref. IX,10,9-10, der zweite den folgenden Paragraphen 11, der dritte den Paragraphen 12.

προσέλθῃ. Aufgrund dessen hat Marcovich (348,66f.) so konjiziert: τοῦτον <εἶναι τὸν> πάθει <προσελθόντα καὶ> ξύλῳ προσπαγέντα. In der vergleichbaren zeitgenössischen Literatur finden sich mehrfach Parallelen zum letzten Teil der Konjektur, vgl. z. B. Ps.-Epiph., De resurrectione 4 (155,18 ed. P. Nautin, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton: καὶ προσέπηξαν ξύλῳ τὸν πήξαντα τὸν κόσμον). Melito, Frg. 14 (240,14 Perler, SC 123): "affixus erat ligno, et tenebat universum." Ps.-Hippol., C. Noët. 18,3 (89,2-4 Butterworth): καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων ξύλῳ προσπήγνυται, ὁ πῆξας ὡς καμάραν τὸν οὐρανόν. Auch aus stilistischen Gründen ist die Rekonstruktion von Marcovich überzeugend, siehe dazu unten S. 57.

²⁷ Hippolyt nennt, was er von den Noëtianern mitteilen will, (außer αἵρεσις) γνώμη, δόγμα(τα), τὰ Νοητῶ δόξαντα; das sind sämtlich unspezifische, auch für die Lehrmeinungen der Philosophen gebrauchte Ausdrücke (vgl. den Index Verborum in der Edition Marcovich).

²⁸ A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I,2, 598.

²⁹ Ref. IX,12,16 (248,24-26 Wendland): διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν κτλ. Entsprechend bezeichnet Hippolyt seine am Ende des Buches X dargelegte "wahre Lehre über das Göttliche" auch als ἡ καθ' ἡμᾶς πίστις (Ref. X,33,13). Zum späten Gebrauch des Wortes πίστις im Sinne einer Glaubensformel vgl. Hans von Campenhausen, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea, 128f.

Der erste Abschnitt beginnt mit dem einen Gott, dem Schöpfer und Vater des Alls, erwähnt dann die Theophanien dieses einen Gottes vor den Gerechten der alten Zeit, das heißt seine Offenbarungen vor allem vor den Propheten und Patriarchen,³⁰ und expliziert schließlich in einer sehr knappen und abstrakten Reihe negativer Gottesprädikate und ihrer Antithesen Gottes Offenbarungen vom Alten Bund an bis zu Geburt und Tod (des ungenannten Jesus Christus): Obwohl dieser Gott unsichtbar, unfassbar, ungreifbar, unerzeugt und unsterblich ist, hat er sich sehen, fassen, greifen lassen, ist geboren worden und gestorben. Der zweite Abschnitt (IX,10,11) hat einen anderen Charakter. Er enthält eine nähere Erklärung der Antithese ἀγέννητος-γεννητός. Hier sind interpretierende Formulierungen Hippolyts mit Aussagen gemischt, die er dem Kleomenes in den Mund legt und die auch durchaus aus dessen noëtianischem Text stammen können, wenn man den Stil veranschlagt.³¹ Der aus der Jungfrau Geborene, der Sohn, wird da erläutert, ist der Vater, kein anderer. Den Namen "Vater" oder "Sohn" trägt er je nach den (heils)geschichtlichen Umständen. Einige von ihnen werden im folgenden Satz von neuem aufgezählt: die Erscheinung (auf Erden),³² die Geburt aus der Jungfrau, der Wandel als Mensch unter Menschen. Die Aufzählung wird aber nicht bis zu Tod und Auferstehung fortgeführt, sondern mit dem theologisch deutenden Satz abgeschlossen, daß der Erschienene sich zwar wegen der offenkundigen Geburt als Sohn bezeichnet, aber seine wahre Identität den Erwählten nicht verborgen habe.

³⁰ Belege s. unten Anm. 72 und 73.

³¹ Vgl. den Stil in Ref. IX,10,9: "Als es ihm (scil. dem Vater) gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist" und in IX,10,11: "als es ihm (scil. dem Vater) aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde er als Geborener (γεννηθείς) sein eigener, nicht eines anderen Sohn". Das ist allerdings ein delikates und keineswegs sicheres Kriterium. Die Art der Formulierung könnte auch auf Hippolyt zurückgehen. Zum Stil der übrigen Sätze dieses Paragraphen siehe weiter unten S. 64.

³² Man kann im Zweifel sein, ob es sich bei der Erscheinung um die Theophanien des Alten Bundes handelt (wie im ersten Abschnitt) oder um die Erscheinung in Jesus auf Erden. Der Kontext legt das letztere nahe.

Im dritten Abschnitt (IX,10,12) wird die Aufzählung der geschichtlichen Heilstatsachen wieder aufgenommen, und zwar unmittelbar mit der Leidensgeschichte. Das Leben und [289] Wirken Jesu auf Erden wird übergangen, die Passion aber in Einzelheiten geschildert. Das fällt gegenüber der kargen Antithese ἀθάνατος καὶ θνητός im ersten Abschnitt besonders auf. Der Bericht über die einzelnen Ereignisse der Passion ist aber auch hier mit theologisch deutenden Aussagen durchsetzt, die dem Hippolyt als Beleg der Häresie gelten.

Auf den ersten Blick sieht es nicht so aus, als könnten diese drei Abschnitte einem literarisch einheitlichen Text entstammen. Am leichtesten ist wohl die literarische Form des letzten Abschnitts zu bestimmen. Er erinnert nicht nur in seiner detaillierten Schilderung der Passion, sondern vor allem auch im sprachlichen Rhythmus an die im Stil der asianischen Rhetorik gehaltenen Pascha-Homilien. Man braucht nur in den Nominativ zurückzuversetzen, was der referierende Hippolyt im Akkustiv bietet, um die Verwandtschaft zu erkennen:

οὗτός ἐστιν

ὁ πάθει <προσελθών>,
<καὶ> ξύλῳ προσπαγείς,
καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδούς,

ὁ ἀποθανὼν <σώματι>
καὶ μὴ ἀποθανὼν <πνεύματι>,
καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσας,

ὁ ἐν μνημείῳ ταφείς,
καὶ λόγχῃ τρωθείς,
καὶ ἥλοις καταπαγείς

οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατήρ.

Der Abschnitt gliedert sich in dreimal drei Verse und den Abschlußvers. Die letzte Dreiergruppe ist durch den Reim der Partizipien am Zeilenende so ausgezeichnet, daß man sie, zumal wenn man die Vergleichsstücke aus den Paschahomilien daneben hält, in dieser Gestalt als ursprünglich ansehen kann. Aber auch die beiden ersten Gruppen sind durch den parallelen Aufbau zusammengehalten: zwei ersten aus Objekt und Partizip bestehenden Versen folgt ein dritter, ebenso gebauter, jedoch mit einem gleichen Reflexivpronomen ergänzter. Daß sie so, wie sie hier wiedergegeben sind, dem Original entsprechen, wird man jedoch nicht mit derselben Zuversichtlichkeit behaupten können wie bei der letzten Gruppe. In den beiden ersten Versen der mittleren Gruppe vermißt man ein Objekt, das Hippolyt aus irgendeinem Grunde ausgelassen haben könnte und das hier ergänzt wurde (zur Rechtfertigung siehe weiter unten). Auch ist ungewiß, ob die jetzige Reihenfolge der Gruppen der ehemaligen Anordnung entspricht, oder ob Hippolyt nicht ausgewählt hat. Auch den Wortlaut des letzten Verses kann er (muß er aber nicht) geändert haben.

Ich stelle nun im folgenden aus der gleichzeitigen homiletischen Literatur zu den einzelnen Versen und Versgruppen Parallelen einerseits mehr formaler, andererseits mehr inhaltlicher Art zusammen, und zwar zuerst vor allem zur letzten Versgruppe.

[290] Eine Stelle aus der Paschahomilie Melitos bietet mit der Identifizierung des Schöpfergottes und des am Kreuz Gestorbenen eine überwiegend inhaltliche Parallele.

Melito, De pascha 96 (54 Hall):

ὁ κρεμάσας τὴν γῆν κρέματαί·
 ὁ πῆξας τοὺς οὐρανοὺς πέπηκται·
 ὁ στηρίζας τὰ πάντα ἐπὶ ξύλου ἐστήρικται·
 ὁ δεσπότης ὕβρισται·

ὁ θεὸς πεφόνευται.³³

Die gleiche Identifizierung in einer stilistisch dem letzten Teil des noëtianischen Textes nahezu völlig entsprechenden Weise steht im vorletzten Paragraphen derselben Predigt.

Melito, De pascha 104 (58-60 Hall):

οὗτός ἐστιν ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν,
καὶ πλάσας ἐν ἀρχῇ τὸν ἄνθρωπον,
ὁ διὰ νόμου καὶ προφητῶν κηρυσσόμενος,
ὁ ἐπὶ παρθένῳ σαρκωθείς,
ὁ ἐπὶ ξύλῳ κρεμασθείς,
ὁ εἰς γῆν ταφείς,
ὁ ἐκ νεκρῶν ἀνασταθείς
καὶ ἀνελθὼν εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν.³⁴

Der Satz, der das Subjekt benennt, steht bei Melito am Anfang, im rekonstruierten noëtianischen Text am Ende, im übrigen aber gleichen sich Inhalt und Form. Man sieht auch, daß Hippolyt gar nichts anderes vor sich gehabt haben muß als eine solche

³³ Übersetzt: "Der die Erde aufgehängt hat, ist aufgehängt. Der die Himmel erstarren ließ, ist erstarrt. Der das All befestigt hat, ist festgemacht. Der Herr ist verhöhnt. Gott ist gemordet worden."

Melito wird zitiert nach S.G. Hall, Melito of Sardis, On Pascha and Fragments. Othmar Perlers Edition und wertvoller Kommentar ist immer zu vergleichen.

³⁴ Übersetzt: "Dieser ist es, der Himmel und Erde gemacht und im Anfang den Menschen gebildet hat, der von Gesetz und Propheten verkündet wird, der in der Jungfrau Fleisch geworden, der am Holze aufgehängt, der in der Erde begraben, der von den Toten auferstanden und in die Höhen der Himmel hinaufgestiegen ist." Eine ganz ähnliche Sequenz steht schon De pascha 70 (36-38 Hall); vgl. auch Frg. 15,50-55 samt der griechischen Rekonstruktion von M. Richard (83f. Hall).

Paschahomilie, um aus einzelnen Stücken daraus die "gottlose Häresie" Noëts zu machen.³⁵

[291] Die sachlich begründete Konjektur von Marcovich für die erste Zeile der ersten Versgruppe, die durch die oben genannten Parallelen für die zweite Zeile gestützt wird,³⁶ bringt auch eine formal befriedigende Wiederherstellung der ganzen Dreiergruppe mit sich (was ebenfalls für die Richtigkeit der Konjektur spricht). Der erste und zweite Vers sind auch inhaltlich ohne Anstoß. Der dritte wird in seiner Form durch die stilistische Parallele gesichert, die er in der dritten Zeile der mittleren Gruppe hat: Καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσας. Daß in dieser Formulierung inhaltlich nicht etwa eine Zuspitzung oder gar Verfälschung Hippolyts vorliegt, beweist der unverdächtige Ignatius, bei dem das gleiche steht. IgnSm 2,1 heißt es: Καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν. So kann ein Bischof im damaligen Kleinasien also sprechen, ohne Anstoß zu erregen. Deswegen besteht in diesem Fall ebenfalls kein Grund zu Mißtrauen gegenüber der Korrektheit des Referats Hippolyts. Dann aber korrespondiert die dritte Zeile der mittleren Gruppe der dritten Zeile der ersten Gruppe nicht nur formal, sondern auch sachlich: Wenn er (als Gott) sich selbst von

³⁵ Auch für die einzelnen (noch nicht belegten) Wörter der letzten Dreiergruppe in Ref. IX,10,12 gibt es Parallelen in der gleichzeitigen Literatur. Sie werden hier aufgeführt, weil sie zeigen, daß der noëtianische Text etwa ins letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts gehört. Ps.-Hippol., C. Noët. 18,5: καὶ συνδόνι ἐλισσόμενος ἐν μνημείῳ τίθεται. Ebd. 18,4: καὶ πλευρὰν λόγχῃ νύσσεται. Ebd. 18,7: καὶ αἷμα καὶ ὕδωρ ἐξ ἀγίας πλευρᾶς ῥεύσας λόγχῃ νυγείς. ActJ 97,9 (209 Junod-Kaestli): καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις. Ebd. 95,6 (201 J.-K.): τρωθῆναι θέλω. M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 571, wird Recht haben, wenn er sagt, daß der Lanzenstich (Joh 19,34) im noëtianischen Text erwähnt wird "weil die sakramentale Heilsbedeutung des Todes Jesu daran hängt". Das belegt z. B. Ps.-Hippol., In s. pascha 53,3f. (181,2-8 Nautin); Apolin. Hierap., De pascha, Frg. 4 (246 Perler); Ign-Eph 18,2. Für die zwei letzten Zeilen des rekonstruierten Textstücks vgl. Melito, New Fragment II 10 (89,99 Hall): "and he who created the world was fixed with nails". Das Frg. 4 des Apolinarius von Hierapolis weist insgesamt in Inhalt, Stil und Wortbestand große Ähnlichkeit mit dem noëtianischen Textstück in Ref. IX,10,12 auf.

³⁶ Siehe oben Anm. 26.

den Toten erweckt hat, so hat er auch sich selbst (dem Gott) den (göttlichen) Geist übergeben.

Die ersten beiden Zeilen der mittleren Versgruppe machen einen unvollständigen Eindruck, man vermißt das in allen anderen Versen vorhandene Objekt. Die Ergänzung, die ich hier vorgeschlagen habe: "Der stirbt *dem Leibe nach*, und nicht stirbt *dem Geiste nach*", erfolgt unter der Voraussetzung, daß in dem vorhergehenden Satz: "Der sich selbst den Geist übergeben hat" jenes damals übliche christologische Schema zu erkennen ist, nach dem die göttliche Seite in Christus als πνεῦμα, die menschliche als σῶμα, σὰρξ bezeichnet wird.³⁷

Das Modell für die Ergänzung bietet Melito. So harsch er auch die theopaschitische Sprache spricht, so eindeutig predigt er andererseits, daß es nicht Gott oder der göttliche Geist ist, der stirbt, sondern der Leib.

Melito, De pascha 66 (34 Hall):

οὗτος ὁ ἀφικόμενος ἐξ οὐρανῶν ἐπὶ τὴν γῆν διὰ τὸν
πάσχοντα,

... ..

ἀπεδέξατο τὰ τοῦ πάσχοντος πάθη

διὰ τοῦ παθεῖν δυναμένου σώματος,

...

τῷ δὲ θανεῖν μὴ δυναμένῳ πνεύματι

ἀπέκτεινεν τὸν ἀνθρωποκτόνον θάνατον.³⁸

[292] Hippolyt könnte Anlaß gehabt haben, die beiden hier hypothetisch im noëtianischen Text ergänzten Wörter σώματι-

³⁷ Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus, 160 mit Anm. 78; 211 (Lit.).

³⁸ Übersetzt: "Dieser kam vom Himmel auf die Erde um des Leidenden willen, (...) er nahm auf sich die Leiden des Leidenden *durch den Leib, der leiden konnte* (...); *durch den Geist, der nicht sterben konnte*, tötete er den menschentötenden Tod." Zu diesem Text im Zusammenhang der Christologie Melitos vgl. R. M. Hübner, Meliton von Sardes und Noët von Smyrna, 24f.

πνεύματι in seinem Referat fortzulassen, weil sie seinen Vorwurf, die Noëtianer ließen den unsterblichen Gott sterben, eigentlich entkräften. Dennoch bleibt die Ergänzung natürlich reine Hypothese, die zwar aus formalen und inhaltlichen Gründen möglich, aber in keinem Sinne sicher ist.

In dieser durch die obigen Textvergleiche und Überlegungen gerechtfertigten Rekonstruktion³⁹ läßt sich der bisher analysierte noëtianische Text zeitlich, räumlich, theologisch und der Form nach ohne Schwierigkeiten einordnen: Es ist ein Stück aus einer Paschapredigt, die ihre allernächste Parallele in der Osterhomilie des Bischofs von Sardes, Melito, hat.

Eine Wiederherstellung des dem zweiten Abschnitt von Hippolyts Bericht (Ref. IX,10,11) zugrunde liegenden noëtianischen Texts wäre wegen der eingeschobenen kommentierenden Wendungen Hippolyts erheblich schwieriger und risikoreicher. Mit einiger Hoffnung, das Richtige zu treffen, könnte man einen Versuch für den vorletzten Satz dieses Abschnitts machen, weil das Ergebnis inhaltlich und stilistisch angemessen ist. Das sähe dann so aus:

οὗτός ἐστιν ὁ <ἐπὶ γῆς> φανείς,
καὶ γενέσιν ἐκ παρθένου ὑπομείνας,
καὶ ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπος ἀναστραφείς.⁴⁰

In diesen Versen ist nichts, das nicht in der vergleichbaren Literatur ebenso oder so ähnlich gesagt würde,⁴¹ der Bezug auf Bar

³⁹ Für die letzte Versgruppe würde man eher die genau umgekehrte Reihenfolge erwarten; auch steht sie nicht unbedingt logisch im Anschluß an das Vorhergehende. Es bleibt natürlich die Möglichkeit bestehen, daß Hippolyt aus dem noëtianischen Text nur bestimmte Stellen ausgesucht und nach seinen Vorstellungen angeordnet hat.

⁴⁰ Diese Rekonstruktion entspricht Ref. IX,10,11 (245,3f. Wendland).

⁴¹ Für die erste und dritte Zeile siehe die folgende Anmerkung. Der zweiten entspricht bei Melito z. B. De pascha 104,84 (58 Hall) samt Parallelen, oben bei Anm. 34 im Zusammenhang zitiert. Ob die Worte γενέσιν ὑπομείνας vielleicht doch eher die Hippolyts als die des noëtianischen Autors sind, ist schwer zu entscheiden. Die Formulierung ist Hippolyt geläufig, vgl. z. B. noch Ref. IX,10,11 (244,21f. Wendland); X,19,3 (280,13 W.), kommt aber so

3,36.38, hier in der letzten und vermutlich auch in der (ergänzten) ersten Zeile, findet sich zu dieser Zeit und mit diesen oder ähnlichen Worten ausgedrückt, wiederholt.⁴² Von Inhalt und Stil her

oder ähnlich auch bei anderen vor; vgl. z. B. Iust., Dialog. c. Tryph. 63,1; bei Iren., Adv. haer. III,4,2 (46f. Rousseau-Doutreleau), im ersten Teil einer Glaubensregel: "Eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit" (τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν ὑπομείναντα). Weil aber das Wort γένεσις zwei Zeilen weiter (245,5 W.) mit klarem Bezug auf das Vorhergehende wieder aufgenommen wird, mag γένεσιν ὑπομείνας auch im noëtianischen Text gestanden haben. Zu einer ganz engen Parallele bei Iren., Demonstr. 53, siehe weiter unten.

⁴² Bar 3,36-38 (LXX): οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν. (37) ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακωβ τῷ παιδί αὐτοῦ καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἡγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ. (38) μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη. Diese Verse, die in der Version der Septuaginta so verstanden werden konnten, daß der alleinige Gott nach seiner Offenbarung vor dem Volke Israel auf Erden erschienen und (als Mensch) zusammen mit den Menschen gewandelt ist, mußten sich für eine monarchianische Auslegung förmlich anbieten. Vielleicht ist der vorliegende noëtianische Text der früheste Beleg dafür. Tertull., Adv. Prax. 16,3 bezeugt durch seinen Versuch, Bar 3,36-38 auf den sermo (Logos) Gottes auszulegen, daß die Praxeaner diese Stelle in ihrem Sinne verwendeten: "Ita semper ediscebat et Deus in terris cum hominibus conuersari, non alius quam sermo qui caro erat futurus." Bei Cyprian, Testimonia 2,6, steht die Stelle unter den Schriftbelegen dafür, "daß Christus Gott ist".

Eine wörtliche Anspielung auf Bar 3,38 findet sich in der christlichen Interpolation TestXII.Dan 5,13 (109 de Jonge): ὅτι κύριος ἔσται ἐν μέσῳ αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος; vgl. TestXII.Naph 8,3 (122 de Jonge): ... ὁφθήσεται θεὸς κατοικῶν ἐν ἀνθρώποις ἐπὶ τῆς γῆς κτλ.; TestXII.Ben 10,7 (177 de Jonge): προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως. Siehe zu den einzelnen Stellen den Kommentar von H. W. Hollander and M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs, jeweils mit weiteren Parallelen. Die christlichen Interpolationen sind gekennzeichnet in der Übersetzung von Jürgen Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, und begründet durch einen Verweis auf seine Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen.

Eine dem Wortlaut nach dem noëtianischen Text sehr nahe kommende Anspielung auf Bar 3,38 enthält auch Melitos (doch wohl echtes) Frg. 15, De fide, Z. 14 in der griechischen Retroversion von M. Richard, Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes, in: ders., Opera minora I (1976) Nr. 7, p. 332: ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἀνθρωπος. (ebd. 332f. rechtfertigt M. Richard den Text). Ein Bezug auf Bar 3,38 würde zur Inhaltsangabe des Frag-

passen die drei Verse zum be[293]reits erschlossenen Predigtstück, und man bräuchte, wie der Blick z. B. auf den zuvor zitierten Paragraphen 104 aus Melitos Homilie lehrt, noch nicht einmal eine (große) Lücke zwischen dem soeben gewonnenen und den folgenden Versgruppen anzunehmen. Melito schreitet in einem Zuge von der Schöpfung über die Verkündigung durch die Propheten und die Fleischwerdung in der Jungfrau zu Kreuzestod und Grab des Weltenschöpfers. Man könnte das gleiche auch für den noëtianischen Text annehmen. Von all dem Vorgetragenen ist aber nur dies sicher, daß der Inhalt der Verse keinen Anstoß bietet und deswegen aus dem von Hippolyt referierten Text der Noëtianer stammen wird.

Der letzte Satz dieses Abschnitts, der an die soeben mit allem Vorbehalt hergestellte Versgruppe anschließt, lautet: "... der sich denen, die (ihn) sahen (τοῖς ὁρῶσιν) als Sohn bekannt habe um der erfolgten Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe" (Ref. IX,10,11). Das ist eine Exegese der Verse Bar 3,36-38, auf die in den Zeilen zuvor deutlich angespielt worden war: "Der auf Erden erscheint" (Bar 3,38) und sich (also) den Blicken der Menschen (wörtlich "den Sehenden") zeigt, bekennt sich als Sohn wegen der offenbaren Geburt aus der Jungfrau, ist aber der alleinige Gott und Vater (Bar 3,36) und verbirgt es den Eingeweihten, die es fassen können, nicht. Hier ist sicher an eine Schriftstelle wie Joh 10,30 oder 10,38 oder 14,9.10.11 gedacht. Mit den Worten von Joh 14,10(11): "Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir" offenbart der auferstandene Jesus in der Epistula Apostolorum den (nach dem Verhältnis von Vater und Sohn) fragenden Jüngern seine ihnen bisher verborgene

ments passen. Melito sagt da zusammenfassend, daß er aus Gesetz und Propheten exzerpiert habe, was sie über unseren Herrn Jesus Christus verkündet haben. Vgl. auch Iren., Adv. haer. IV,20,4 (634,79 Rousseau) im Zusammenhang der Auslegung von Bar 3,38: "homo in hominibus factus est"; ebenso Demonstr. 6.

Einheit mit dem Vater.⁴³ Eine ähnliche Vorstellung liegt unserer Stelle zugrunde.

[294] Diese Auslegung von Bar 3,36-38, wohl unter Anspielung auf eine einschlägige Johannesstelle, schließt sinnvoll an die vorausgehenden Verse an und wird zumindest sachlich dem von Hippolyt benutzten Text entsprechen. Die in ihrer Kürze auffallende und nur im Zusammenhang mit der vorhergehenden Baruchanspielung verständliche Formulierung τοῖς ὁρώσιν deutet darauf hin, daß Hippolyt sich möglicherweise recht genau an seine Vorlage hielt. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen Form aber wage ich nicht, obwohl der fortgeführte Partizipialstil dazu einlädt, weil ich überzeugende Parallelen dazu nicht anzugeben vermag und weil dieser letzte Satz eher wie eine abgekürzte Wiedergabe des noëtianischen Textes aussieht.

Doch muß man an dieser Stelle ein Stück aus der leider nicht griechisch erhaltenen Demonstratio praedicationis apostolicae des Irenaeus zitieren, weil es eine im Inhalt und Wortlaut verblüffende Ähnlichkeit mit dem eben behandelten Text aufweist und deswegen für seine Verlässlichkeit zeugt. Demonstratio 53 heißt es in der Übersetzung aus dem Armenischen:

"Und daß dieser Christus, der beim Vater war, da er das Wort Gottes ist, bestimmt gewesen ist, Fleisch und Mensch zu werden *und die Geburt auf sich zu nehmen und von der Jungfrau geboren zu werden und unter den Menschen zu wandeln* (vgl. Bar 3,38), in-

⁴³ EpAp 17 (28) (NTApo⁵ I, 214). In ähnlicher Weise wird es in den ActPe 20 (67,24 Lipsius-Bonnet) angeführt. Joh 14,10 wird in Kallists "Formel" ausdrücklich zitiert (Ref. IX,12,17); zusammen mit Joh 10,30 wird es von Tertullian, Adv. Prax. 20,1f., zu den "drei Kapiteln" der Praxeaner gezählt. Melito, De pascha 105,802 (60 Hall) formuliert das so: φορεῖ τὸν πατέρα καὶ ὑπὸ τοῦ πατρὸς φορεῖται. Vgl. auch Iren., Adv. haer. IV,6,6 (448,96-450,100 Rousseau): "Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur; etiamsi non omnes similiter credebant ei, sed omnes viderunt in Filio Patrem (cf. Joh 14,9): invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius."

dem der Vater von Allem selbst seine Fleischwerdung wirkte - darüber spricht Jesaia also" (es folgt Jes 7,14-16).⁴⁴

Wenn man die hervorgehobenen Worte versuchsweise ins Griechische zurückübersetzt, dann ist die Parallele zum noëtianischen Text unübersehbar: ... καὶ γενεσιν ὑπομεῖναι καὶ ἐκ [τῆς]⁴⁵ παρθένου γεννηθῆναι καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀναστραφῆναι, αὐτοῦ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς γῆν σάρκωσιν αὐτοῦ ἐργασαμένου. Hier sind im Zusammenhang mit Bar 3,38 zum Teil dieselben Worte benutzt wie in dem Bericht des Hippolyt; auch der Gedanke, daß es der Vater des Alls (!) selbst ist, der Christi Fleischwerdung bewirkt (bei Irenaeus keineswegs ohne Parallele),⁴⁶ klingt wie ein Echo dessen, was wir Ref. IX,10,11.12 hören. Man wird eine gemeinsame Tradition annehmen müssen, die sich in ihrem Wortlaut bei Irenaeus noch so gut erhalten hat, daß sie die Glaubwürdigkeit Hippolyts stärkt.⁴⁷

[295] Die ursprüngliche Form der übrigen Sätze dieses Abschnitts (IX,10,11) zu rekonstruieren, mag ein guter Philologe un-

⁴⁴ Iren., Demonstr. 53, übersetzt von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, 29. Etwas anders lautet die Übersetzung von Simon Weber in der BKV² 4, 39: "Und daß dieser Christus, der als Wort des Vaters beim Vater war, hernach einen Leib annahm und Mensch wurde, dem Wege der Geburt sich unterzog und von einer Jungfrau geboren wurde und unter den Menschen wandelte, indem der Vater aller selbst seine Fleischwerdung wirkte" usw.

⁴⁵ Sowohl S. Weber (s. vorige Anm.) als auch L. M. Froidevaux, in: Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique, 112 ("naître d'une Vierge") setzen voraus, was auch sachlich zu erwarten wäre, daß dieser Artikel fehlt.

⁴⁶ Vgl. Iren., Adv. haer. V,1,3: "... filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius."

⁴⁷ Auch Iren., Adv. haer. IV,20,4 (und 5) kann als Stütze herangezogen werden: "... ab initio praenuntiante Verbo Dei quoniam videbitur Deus ab hominibus et conversabitur cum eis super terram (cf. Bar 3,36.38) et colloqueretur etc." Mit Bar 3,38 wird also bewiesen, daß der einzige Gott (und unsichtbare Vater, IV,20,5) von den Menschen gesehen werden wird, und zwar im auf Erden wandelnden Sohn. τοῖς ὁρώσιν hat in Ref. IX,10,11 (245,4f. Wendland) einen durch (kleinasiatische) Tradition gut begründeten Platz. Zu Adv. haer. IV,20,4-6 insgesamt im Vergleich mit dem noëtianischen Text siehe weiter unten.

ternehmen. Ich begnüge mich mit dem Nachweis, daß ihr Inhalt im großen und ganzen nicht verfälscht ist und sogar in einer Predigt behandelt werden konnte. Das gilt gleich für den ersten Satz (der seine Entsprechung auch in Ref. X,27,2 hat): "Solange also der Vater nicht gezeugt (geboren) war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde <d>er <Vater> als Geborener selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn" (Ref. IX,10,11). In dem berühmten § 9 seiner Paschahomilie predigt Melito das gleiche:

ὅς ἐστιν τὰ πάντα·

... ..

καθ' ὃ γεννᾶ πατήρ,

καθ' ὃ γεννᾶται υἱός,

οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.⁴⁸

Wenn ein angesehener Bischof in einer Osterpredigt sagen kann, daß der Vater sich (in der Jungfrau) zeugt und (aus ihr) als Sohn geboren wird, dann kann, was Hippolyt referiert, in entsprechender Form ebenfalls der bisher erschlossenen noëtianischen Homilie angehört haben.

Der Wortlaut der darauf folgenden Mitteilung, daß der Eine jeweils abhängig von den verschiedenen Zeiten und Umständen Vater und Sohn genannt werde, weicht trotz inhaltlicher Übereinstimmung von dem im entsprechenden kürzeren Bericht (Ref. X,27,2) so stark ab, daß ich nicht zu entscheiden wage, wieweit er auf das Konto Hippolyts geht. Nur die Worte πατέρα, υἱόν, καλούμενον sind gemeinsam; das ist zu wenig, um daraus einen noëtianischen Satz zu machen. Es können Worte aus der Homilie sein, es können auch die Worte Hippolyts sein, in die er faßt, was er im Text zu finden meint. Das Wort μοναρχία ("So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen ...") mag aber, da es da-

⁴⁸ Melito, De pascha 9,54.58-59.63 (6 Hall); übersetzt: "Der alles ist; (...) insofern er zeugt, Vater; insofern er gezeugt (geboren) wird, Sohn; dieser ist Jesus Christus." - Zur Begründung der Interpretation gegenüber anderen siehe R. M. Hübner, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, 21f.

mals (und noch lange Zeit später) einen durchaus positiven Klang hatte, im noëtianischen Text gestanden haben.⁴⁹

Aus den bisherigen Beobachtungen ergibt sich die Möglichkeit, vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit, daß Hippolyt seinem Bericht über die noëtianische Häresie in den (hier so gegliederten) Abschnitten zwei und drei (Ref. IX,10,11.12) einen einzigen, literarisch einheitlichen Text zugrunde gelegt hat. Die inhaltliche und formale Verwandtschaft dieses Textes mit der Paschahomilie Melitos spricht dafür, daß es sich dabei um ein Pro[296]dukt der gleichen literarischen Gattung handelt. Wie steht es mit dem im ersten Abschnitt von Hippolyt referierten Text (Ref. IX,10,9-10)? Weiter oben wurde schon bemerkt, daß der kürzere Bericht Hippolyts in Ref. X,27 nicht nur dem ersten Abschnitt des längeren in Ref. IX,10,9-10 entspricht, sondern eine geraffte Fassung des gesamten im längeren Bericht benutzten Textmaterials darstellt.⁵⁰ Von daher könnte man mit gutem Grund auf die literarische Einheit des von Hippolyt herangezogenen Textes schließen.

Doch erschweren einige Eigentümlichkeiten des ersten Abschnitts zunächst eine solche Zuordnung. Die Reihe der negativen Gottesprädikate (ἀόρατος, ἀχώρητος, ἀκράτητος, ἀγέν(ν)ητος, ἀθάνατος) erweckt den Eindruck, aus einer eher systematischen Darlegung über den Gottesbegriff zu stammen, wie sie bei den Apologeten vorkommt. Andererseits erinnert der Aufriß des ganzen Abschnitts mit seinem Beginn beim einzigen Schöpfer-Gott und seiner Fortführung über dessen Offenbarungen im Alten und Neuen Bund bis zum Tod Jesu Christi trotz der antithetischen Form, in

⁴⁹ Siehe E. Peterson, *Der Monotheismus*, 21-59, mit den Belegen aus der Literatur von Philo bis Clemens von Alexandrien. Peterson (43f.) vermag allerdings in Ref. IX,10,11: οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν kein Stichwort der Noëtianer zu erkennen; er hält den Gebrauch für untechnisch, weil er ihn (122f.) mit C. Noët. 2,3 vergleicht: οὕτω φάσκουσιν συνιστᾶν ἓνα θεόν. Aber C. Noët. gehört in der jetzigen Fassung (sicher bis c. 17,2) dem vierten Jahrhundert an, kann also zum Vergleich nicht herangezogen werden. μοναρχία wird zum Wortschatz des Kleomenes und seiner Schule gehört haben, wenn es nicht schon von Noët gebraucht wurde.

⁵⁰ Siehe oben S. 51.

welche die Aussagen teilweise gekleidet sind, in gewisser Weise an den heilsgeschichtlichen Aufriß einer *Regula fidei*, wie wir sie etwa bei Irenaeus oder Tertullian finden. Auch die scharfen Antithesen sind nicht ohne weiteres einzuordnen, zumal sie den Verdacht aufkommen ließen, Hippolyt habe sie konstruiert, um den noëtianischen Gegner leichter an den "dunklen Heraklit" anpassen zu können.⁵¹

Doch läßt sich zeigen, daß die Antithesen keine redaktionelle Entstellung des noëtianischen Textes durch Hippolyt darstellen. Zugleich wird deutlich werden, in welcher Art Text sie ihren passenden Platz haben.

Vergleicht man die einzelnen Sätze in der kürzeren Fassung (Ref. X,27) mit denen in der längeren (Ref. IX,10,9-10), dann erkennt man unmittelbar vor den drei schroffen Antithesen eine redaktionelle Bemerkung Hippolyts. Während bis dahin die Sätze in beiden Fassungen grundsätzlich die gleiche Konstruktion aufweisen, fährt er in der längeren Fassung nach dem Satz: "er (scil. der eine Gott) ist unfaßbar (ἀχώρητος), wenn er nicht gefaßt werden will, faßbar (χωρητός) aber, wenn er gefaßt wird," fort: οὕτως κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον <ἐστιν> ἀκράτητος καὶ κρατητός, ἀγέν<ν>ητος καὶ γεννητός, ἀθάνατος καὶ θνητός, und verweist dann sogleich darauf, daß damit die Noëtianer als Heraklitschüler überführt sind. Ebenso wie dieser Hinweis im Anschluß an die Antithesen ist auch die ihre Reihe eröffnende Bemerkung: "so ist er im selben Sinn ..." unverkennbar der Redaktion Hippolyts zuzuschreiben. Man könnte deswegen argwöhnen, daß er auch die Antithesen produziert habe, um einen leicht widerlegbaren Gegner zu erhalten.

Dagegen sprechen jedoch mehrere Gründe. Einmal fällt auf, daß das Begriffspaar ἀχώρητος-χωρητός, das in der kürzeren Fassung (Ref. X,27) fehlt, hier nicht in der scharfen antithetischen Form gebracht wird, sondern in einer den vorhergehenden Sätzen vollkommen entsprechenden Weise, und daß andererseits das antithetische ἀγέννητος καὶ γεννητός gleich im folgenden (IX,10,11)

⁵¹ So M. Decker, Die Monarchianer, bes. 147-151.

genau so "entschärft" formuliert wird wie [297] die ersten Sätze. Das deutet darauf hin, daß die antithetische Form nicht Ergebnis übelwollender Stilisierung Hippolyts ist. Ferner: Wenn er die Antithesen geschaffen hätte, um die Noëtianer dem zuvor ausgiebig exzerpierten Heraklit anzupassen, dann sollten sie mit dessen Aussagen möglichst genau übereinstimmen. Aber weder für ἀκράτητος-κρατήτός noch ἀχώρητος-χωρητός gibt es eine Entsprechung in dem, was Hippolyt von Heraklits Lehrmeinungen bringt. Im übrigen sind die drei offenbar zentralen Antithesen "sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt, sterblich und unsterblich" in dem (wohl vor den übrigen Büchern geschriebenen⁵²) Buch X,26 in der Kurzfassung der Lehre der montanistischen Noëtianer schon vorhanden. Der Gedanke, die Noëtianer durch eine Rückführung auf die Antithesen Heraklits als Häretiker bloßzustellen, scheint dem Hippolyt erst im Laufe der Abfassung der Refutatio und jedenfalls nach der Fertigstellung seines ersten (kurzen) Berichts über Heraklit (Ref. I,4) beim weiteren Studium philosophiegeschichtlichen Materials gekommen zu sein. Denn er rechtfertigt seinen zweiten, nun verhältnismäßig sehr langen Bericht, den er vor der Darlegung der noëtianischen Häresie einschiebt, mit dem Hinweis, daß es einer speziellen, die Verwandtschaft besser aufdeckenden Widerlegung bedürfe.⁵³ Sie war mit dem Wenigen, das er in Ref. I,4 von Heraklit mitteilt und in dem jegliche Antithesen fehlen, nicht zu leisten. Hippolyt hat also von Noëts Antithesen her die des Heraklit entdeckt, nicht etwa die noëtianischen in Nachbildung derer Heraklits geschaffen. Andererseits beweist dieses vor allem im Hinblick auf die noëtianischen Antithesen in ungewöhnlicher Breite aus Heraklit zusammengestellte Material, wie wichtig gerade

⁵² J. Frickel hat in seinem Aufsatz Hippolyt von Rom: Refutatio, 217-219.233-244, die Ansicht vertreten, Ref. X sei ein ursprünglich eigenständiger und vor den übrigen Büchern abgefaßter Text, der ihnen erst nachträglich als Epitome angepaßt wurde. Er hat diese Auffassung aber neuerdings aufgegeben, vgl. Das Dunkel um Hippolyt, bes. 125-128. Sein früheres Urteil hat m. E. die besseren Gründe für sich.

⁵³ Vgl. Ref. IX,8,2 (241,9-14 Wendland).

sie dem Hippolyt waren. In ihnen erblickte er offenbar das Spezifische der noëtianischen Häresie.

Unverdächtig sind diese Antithesen aber auch deshalb, weil sie bei anderen Autoren ebenfalls in dieser Form begegnen. Eine ganze Reihe, davon vier fast wörtlich mit den noëtianischen übereinstimmend, steht bei Ignatius von Antiochien. In seinem Brief an die Epheser (7,2) sagt er vom "einzigen Arzt" Jesus Christus, er sei: *σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, (...) πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής*. Und im Brief an Polykarp (3,2) heißt es: *Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, (...) τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν*. Es ist bisher meines Wissens noch niemand auf den Gedanken gekommen, diese Antithesen als Interpolation zu betrachten, nur um Ignatius nicht ins Fahrwasser Heraklits geraten zu lassen. Wie diese Antithesen bei ihm zu erklären sind, wird später zu fragen sein.

In derselben Abfolge wie im erschlossenen noëtianischen Text, wenn auch nicht in der Form zweier einander gegenübergestellter Verbaladjektive, sondern eher den übrigen Sätzen in Hippolyts Referat vergleichbar, finden sich vier oder fünf Antithesen in Melitos Fragment 13: *ὁ ἀόρατος ὁρᾶται, ὁ ἀκράτητος κρατεῖται, ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται, ὁ ἀπαθὴς πάσχει, ὁ [298] ἀθάνατος θνήσκει, ὁ ἐν οὐρανοῖς θάπτεται*.⁵⁴ Wenn man veranschlagt, daß Hippolyt, wie der Vergleich der beiden Fassungen in Ref. IX,10 und X,27 zeigt, den noëtianischen Text nur in Auswahl wiedergegeben hat, dann ist der Grad der Übereinstimmung mit Melitos wenigen Zeilen erstaunlich hoch, und da Melito den Noët voraussetzt, muß man auch das als einen Beweis für eine gute Überlieferung bei Hippolyt ansehen.⁵⁵

⁵⁴ Melito, Frg. 13, in der von M. Richard rekonstruierten griechischen Form, mit englischer Übersetzung, abgedruckt in der Edition von S. G. Hall, 80f.

⁵⁵ Darüber siehe R. M. Hübner, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, 15-22. Man kann noch erkennen, daß die noëtianischen Antithesen bei Melito eingeschoben sind, denn die ersten (der Unsichtbare wird gesehen, der Un-

Ähnlich aufschlußreiche Antithesen kommen in einer Petrus-predigt vor, die in den vermutlich zwischen 180-190, vielleicht auch früher, und möglicherweise in Kleinasien entstandenen Petrusakten steht.⁵⁶ Petrus sagt da über den "barmherzigen Gott" Jesus: "... ut eum diligatis, hunc magnum et minimum, formosum et foedum, iuvenem et senem, *tempore adparentem et in aeternum utique inuisibilem; que<m> manus humana non de<t>inuit et tenetur a seruientibus, quem caro non uidit et uidet<ur> nunc, (...) passionum exterum et nunc est tamquam nos, castigatum numquam sed nunc castigatus, qui ante saeculum est et tempore intellectus est etc.*"⁵⁷ Die ursprüngliche griechische Fassung dieses Kapitels der Akten ist leider verloren. Der Hagiograph des vierten Jahrhunderts, der die Predigt in die Aberkiosvita aufgenommen hat, empfand die Antithesen als so anstößig, daß er sie zum Teil mit Ergänzungen entschärft, im Wortbestand umgeformt oder beseitigt hat, so daß sie sich nicht sicher zurückgewinnen lassen.⁵⁸ Aber selbst in der latei-

greifbare ergriffen, der Unmeßbare gemessen), die sich auf die Inkarnation beziehen, unterbrechen in Frg. 13 den Zusammenhang der Passionsschilderung, zu der erst wieder die Antithesen: "der Leidensunfähige leidet" usw. passen. Die für die Darstellung der Leidensgeschichte gänzlich unbrauchbare Antithese: "Der Unerzeugte wird geboren" hat Melito hier konsequent fortgelassen.

⁵⁶ Vgl. Wilhelm Schneemelcher, Petrusakten, in: NTApo⁵ II, 255; E. Plümacher, Apokryphe Apostelakten, 23f.

⁵⁷ ActPe 20 (68,1-9 Lipsius-Bonnet); es wurden stillschweigend die textkritischen Verbesserungen von C. H. Turner, The Latin Acts of Peter, 127f., eingetragen. Statt des unverständlichen: "et nunc est tamquam nosset passionem exterum" hat Turner (128) eine Transposition vorgeschlagen und den griechischen Text konjiziert: "passionum exterum et nunc est tamquam nos, παθῶν ἀλλότριον καὶ νῦν ὥσπερ ἡμεῖς ὁ καθ' ἡμᾶς, though παθητόν seems to have dropped out". Zwei Handschriften der (von Turner nicht verglichenen) Aberkiosvita haben an dieser Stelle: τὸν (τῶν M) παθῶν ἀνώτερον καὶ δι' ἡμᾶς παθόντα, bei Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkiosvita I, 194, Apparat zu Z. 32-35. Selbst wenn man eine vielleicht mehrfache Bearbeitung des ursprünglichen griechischen Textes der ActPe veranschlagt, kommt diese Lesart der Sache nach Turners Konjektur nahe.

⁵⁸ ActPe 20 und den entsprechenden, aus drei Handschriften kollationierten Text der Aberkiosvita hat bequem nebeneinandergestellt Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkiosvita I, 194f. Von den

nischen Version ist noch hinreichend deutlich, daß die oben hervorgehobenen Sätze sachlich—und fast vollständig auch der Ordnung nach—einigen Antithesen in Ref. IX,10,9f. und X,27 entsprechen.⁵⁹

[299] Einschlägige Stellen bei Irenaeus und Tertullian, die eine Verwandtschaft mit den noëtianischen Antithesen zeigen, sollen, weil sie in einem weiterführenden Kontext stehen, erst weiter unten erörtert werden.⁶⁰ Aus den dargelegten inneren und äußeren Gründen ergibt sich, daß die Antithesen in Ref. IX,10,9f. auch in ihrer scharfen Form als Bestandteil des noëtianischen Textes zu betrachten sind, den Hippolyt weitgehend unverändert mitteilt. Dafür, daß sie auch in einer feierlichen Predigt Platz finden konnten, liefert ebenso wie Petrus in seiner oben zitierten Rede auch Melito das Beispiel. Er beginnt in seiner Paschahomilie mit dem Thema, indem er es so charakterisiert: ... ξύνετε (...), ὅπως ἐστὶν καὶ νὺν καὶ παλαιόν, αἰδὶον καὶ πρόσκαιρον, φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον.⁶¹ Diese paradoxen Antithesen—sie sind von Christus gesagt, er ist das Pascha-

bisher zitierten Antithesen der Noëtianer, des Ignatius und Melitos her betrachtet, erweist sich Nissens Einschätzung der verschiedenen Lesarten der Handschriften als nicht immer zutreffend (vgl. ebd. 195f.).

⁵⁹ Gemeint sind die Antithesen: ἀφανής-φανείς, ἀόρατος-όρατός, ἀκράτητος-κρατητός, ἀπαθής-παθητός.

⁶⁰ Siehe unten S. 78-85. Hingewiesen sei jedoch noch auf die nicht-agnostische Schrift "Die Lehren des Silvanus" (NHC VII,4) aus dem späten zweiten oder frühen dritten Jahrhundert. Dort heißt es: "So it is with Christ: even if [he is in the] deficiency, yet [he] is without deficiency. And even if [he has been begotten], he is still unbegotten. So it is with Christ: if, on the one hand, he is comprehensible, on the other he is incomprehensible with respect to his actual being." (101,34-102,4 in der Übersetzung *The Nag Hammadi Library in English*, 354). Griechisch könnten diese Antithesen gelautet haben: ἐπιδεής-ἀνεπιδεής, γεννητός-ἀγέννητος, καταληπτός-ἀκατάληπτος.

Verwandt mit den Antithesen Melitos und der ActPe 20 sind die bei Ps.-Cyprian, Adv. Iudaeos 53 (126 van Damme): "Propterea factus est altissimus quisque eorum humilissimus et fortissimus inuolidus et prudens stultus et nobilis <...> et diues pauperrimus et haeres abdicatus." Der Verfasser war wahrscheinlich ein römischer Bischof um 180, entweder Eleutherus oder Viktor, siehe D. van Damme, *Pseudo-Cyprian*, 87-91.

⁶¹ Melito, *De pascha* 2 (2 Hall).

Mysterium⁶²—lassen den Zuhörer aufhorchen, erklären ihm aber noch gar nichts. Das geschieht erst allmählich im Fortgang der Predigt und in immer umfassenderen Aussagen.

Von diesen Beispielen aus gesehen spricht nichts gegen die Annahme, daß der Text, aus dem und über den Hippolyt im ersten Abschnitt der hier vorgenommenen Einteilung seines Berichts (Ref. IX,10,9f.) referiert, ebenso wie einzelne Partien des zweiten und dritten Abschnitts Teil der erschlossenen noëtianischen (Oster)-homilie gewesen sind. Die aus zwei Verbaladjektiven bestehenden Antithesen können darin wörtlich vorgekommen sein. Die übrigen verdanken ihre jetzige Gestalt in ὅτε-Sätzen wahrscheinlich der Feder Hippolyts, das könnte man aus dem Vergleich der beiden Fassungen in Buch IX und X schließen.⁶³ Über die Abfolge läßt sich nichts Sicheres sagen. Es hat etwas für sich, wenn die harten (aus zwei Verbaladjektiven bestehenden) Antithesen, da sie als eine para[300]doxe Darstellung des Gottesbegriffs gelten müssen, auch alsbald, aber gewiß in reicherer Anzahl, dem Bekenntnis zum einzigen Schöpfergott gefolgt sind und erst später expliziert wurden. Hippolyt hätte dann, um überhaupt verstanden zu werden, auf die ersten Explikationen vorgegriffen, sie in ὅτε-Sätze gekleidet, und anschließend nur eine Auswahl aus dem Bestand der Antithesen in der scharfen Form gebracht, die er im kürzeren Bericht in Ref. X,27 vollständig übergangen hatte. Daß es nur eine Auswahl war, könnte

⁶² Vgl. Melito, De pascha 10f.; 65 (6; 34 Hall) und den Kommentar in der Edition von O. Perler, 132f.

⁶³ Die ursprüngliche Form ist nicht zu ermitteln. In sprachlicher Analogie zu IgnPol 3,2 (τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν) oder auch zu ActPe 20, und in sachlicher Anlehnung an die zeitlich nächsten Parallelen, könnte man z. B. so rekonstruieren: ὁ ἀχώρητος, ὁ <ἐν υἱῷ> χωρούμενος (χωρηθεῖς). ὁ ἀκράτητος, ὁ <ὑπὸ ἀνθρώπων> κρατούμενος (κραθεῖς). Vgl. Kallist bei Hippol., Ref. IX,12,18 (249,3 Wendland): τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα, und Ref. X,27,4 (283,20 W.): τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὀρώμενον καὶ κρατούμενον υἱὸν εἶναι θέλει. Vgl. auch Ps.-Hippol., In s. pascha 45,2; 47,1 (165,17; 171,19f. Nautin). Zur Bedeutung von κρατῶ in diesem Zusammenhang vgl. auch Excerpta ex Theodoto 59,3: εἶδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον ἐφ' ᾧ ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι, καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀνέχεσθαι.

man aus den Überschüssen der beiden Fassungen in Ref. IX und X, aber auch von Melito (Frg. 13) her schließen. Natürlich sind das Hypothesen, denen bestenfalls Wahrscheinlichkeit zukommt.

Rechnet man alles zusammen, was bisher zu Form und Inhalt des noëtianischen Textes gesagt wurde, dann kann man folgende Schlußfolgerungen ziehen: Hippolyt hat für sein Referat über die Noëtianer einen literarisch einheitlichen Text herangezogen, der seine nächsten Parallelen formaler und inhaltlicher Art bei Melito und in der Petruspredigt der ActPe 20 hat. Inhalt und erschlossene Form sprechen dafür, daß es sich dabei um eine Paschahomilie handelte. Kenntnis von ihr (oder—weniger wahrscheinlich—von einer auf sie zurückgehenden Tradition) ist bei Melito von Sardes festzustellen. Diese Homilie ist ferner im Schülerkreis des Noët in Rom tradiert worden und wird von Noët selbst stammen. (Das belegen Stil, Inhalt, Überlieferungsweg und Parallelen.) Epigonos, der Schüler und Diakon des Noët (Ref. IX,7,1), kann sie nach Rom gebracht haben. Wenn man mit Grund annehmen darf, daß die Reise des Diakons Epigonos von Smyrna nach Rom kein Privatunternehmen war, sondern in offizieller Mission (im Zusammenhang mit den Verhandlungen über den Ostertermin oder der Montanismusfrage?) erfolgte, dann war Noët, sein Auftraggeber, Bischof von Smyrna, und nach seiner Wirkung zu schließen, kein unbedeutender. Eine Paschahomilie von ihm wäre das natürlichste literarische Produkt und hätte zugleich autoritativen Charakter. Man braucht also keine besonderen "Glaubensedikte" der Monarchianer zu postulieren, wie Harnack es tat. Diese nach Rom gebrachte Osterpredigt ist insgesamt oder in Auszügen dem Hippolyt in die Hände gefallen. Nicht auszuschließen ist, daß sie inzwischen auch mit kommentierenden Bemerkungen der römischen Noëtianer, namentlich des Kleomenes, versehen worden war. So würde sich leicht erklären, daß Hippolyt, obwohl er die Aussagen auf Noët zurückführt, ausdrücklich den Kleomenes und seine Anhängerschar zitiert. Der Kommentar des Kleomenes war aber (falls es ihn überhaupt gegeben hat) höchstens eine Verdeutlichung des implizit in der Homilie Noëts Enthaltenen, keine Änderung in der Sache. Die-

se bringt erst Kallist, wie Sabellius ihm vorhält.⁶⁴ Die Verdeutlichung könnte insbesondere die ausdrücklichen Identifikationen betroffen haben, die sich im Stil vom übrigen Referat Hippolyts unterscheiden.⁶⁵ Da diese Sätze aber zugleich die Spuren der Redaktion Hippolyts zeigen, ist ein auch nur wahrscheinliches Urteil in diesem Punkt nicht zu gewinnen. Über die Zeit der Wirksamkeit des Noët soll erst zum Ende der folgenden Erörterungen geredet werden.

[301] Einwände gegen die These, der aus Hippolyts Referaten destillierte noëtianische Text sei ursprünglich eine Paschahomilie gewesen, könnte man vielleicht noch aufgrund seines Beginns erheben. Paßt das Bekenntnis zum einzigen Gott, dem Schöpfer und Vater aller Dinge, und paßt die anschließende Sequenz philosophischer Gottesprädikate nicht besser in einen Lehrvortrag über den christlichen Gottesbegriff als in eine Predigt? Gegen Zugehörigkeit zu einem Lehrvortrag spricht die rhetorische Stilisierung, vor allem aber die auffällige Reihenfolge der Gottesprädikate. Während in "systematischen" Darlegungen das zentrale Prädikat ἀγέννητος meist an der Spitze oder wenigstens unter den ersten Aussagen steht,⁶⁶ beginnen alle von Hippolyt mitgeteilten Reihen mit ὁράτος, und ἀγέννητος steht in der Mitte. Die kürzeste, offenbar die wesentlichen Prädikate enthaltende Reihe in Ref. X,26 lautet: ὁράτον, ἀγέννητον, ἀθάνατον. Diese offenkundig feste Reihenfolge ist auch in den oben angeführten Parallelen bei Ignatius, Melito und den ActPe 20 grundsätzlich eingehalten, auch wenn bisweilen ein Stichwort fehlt. Das kann kein Zufall sein. Weiterhin

⁶⁴ Vgl. Ref. IX,12,16 (248,24f. Wendland), oben in Anm. 29.

⁶⁵ Das betrifft Ref. IX,10,11 (244,20-245,2 Wendland).

⁶⁶ Vgl. z. B. das Heraklit-Referat Ref. IX,9,1.4f.; Aristides, Apol. 1, 4f., mit dem Kommentar von Johannes Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 36-41; Athenagoras, Legatio 10; Theoph. Antioch., Ad Autol. I,4; Iust., Apol. II,6,1; Dialog. c. Tryph. 5,4; Iren., Demonstr. 6, sowie zahlreiche andere Autoren. Eine auffallende Ausnahme macht das Kerygma Petrou bei Clem. Alex., Strom. VI,5,39, das die Reihe der negativen Gottesprädikate wie Noët mit ὁράτος und ἀχώρητος eröffnet, aber sie im Unterschied zu Noët nicht antithetisch faßt.

sind die Gottesprädikate aus der großen Zahl der möglichen und auch üblichen⁶⁷ so ausgewählt, daß ihnen regelmäßig in der Antithese ein Begriff zugeordnet werden konnte, der geeignet war, ein Ereignis der Heilsgeschichte, vor allem des Lebens und der Passion Jesu, auszudrücken. Gottesprädikate, bei denen eine solche Zuordnung nicht möglich ist, kommen nicht vor. Auf diese Weise entstand ein eigentümliches Gebilde. Es ist auf der einen, thetischen Seite eine Gotteslehre in den negativen philosophischen Gottesprädikaten, wie sie bei den zeitgenössischen Autoren (Philosophen, Rhetoren, Apologeten) zu finden ist; auf der anderen, antithetisch dazu, ergibt sich der Aufriß einer *Regula fidei*:

Der eine und selbe Gott ist aller Dinge Schöpfer und Vater.⁶⁸ Er ist unsichtbar, hat sich aber den Gerechten der alten Zeit sehen lassen. Er ist unfassbar, ist aber <im Sohn> faßbar geworden. Er ist ungreifbar, hat sich aber <von den Menschen> greifen lassen.⁶⁹ Er ist [302] unerzeugt, wurde aber aus der Jungfrau gezeugt (geboren). Er ist leidenslos und unsterblich, hat aber <im Fleische> das Leiden auf sich genommen und ist gestorben. (Der Gott des Alls wurde im Grabe bestattet und hat sich selbst am dritten Tage auferweckt).⁷⁰

⁶⁷ Siehe vorige Anmerkung, bes. zu Aristides.

⁶⁸ ὁ τῶν ὅλων (πάντων) πατήρ o. ä. gehört seit Plato, Tim. 28c zur Sprache der philosophischen Theologie und ist Gemeingut bei allen (heidnischen und christlichen) Autoren. In Ref. IX,10,11 (244,20f. Wendland) ist der Vater-Titel im selben Sinne zu verstehen. Er zeigt die Unverursachtheit (Agennesie) Gottes und seine universale Urheberschaft zugleich an; vgl. z. B. Theoph. Antioch., Ad Autol. I,4: πατήρ δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων, δημιουργὸς δὲ καὶ ποιητὴς διὰ τὸ αὐτὸν εἶναι κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων.

⁶⁹ Zur Rechtfertigung der Ergänzungen siehe oben Anm. 63. ἀχώρητος ist mit "unfassbar" nur unvollkommen übersetzt. Es bedeutet eigentlich, daß Gott von nichts umfaßt werden kann, selbst aber alles umfaßt, vgl. z. B. Herm(m) 1,1: Πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν (bei Iren., Adv. haer. IV,20,2 zitiert). Der "Unumfassbare" ist im Sohn umfaßt worden. Auch ἀκράτητος ist mit "ungreifbar" nicht vollständig wiedergegeben. Es bedeutet auch den, der alles beherrscht, aber keinen Herrscher über sich hat und unbezwingbar ist; vgl. Sib. Frg. 5,1 (232 Geffcken) und Theoph. Antioch., Ad Autol. I,4. Seine Bedeutung hier bekommt es aber als Antithese zu κρατητός vom Leben und von der Passion Jesu her; vgl. auch unten S. 80f.

⁷⁰ Das in Klammern Gesetzte stammt aus dem weitgehend nicht antithetisch formulierten Teil des noëtianischen Textes Ref. IX,10,12. Für eine anti-

Die Rezeption des philosophischen Gottesbegriffs, die hier vorliegt, zugleich aber seine antithetische Ergänzung und Korrektur durch die biblischen Heilstatsachen, ergibt zusammen eine paradoxe Auslegung des philosophischen Gottesbegriffs im christlichen Sinne, die nur auf einen philosophisch wie rhetorisch gleichermaßen gut gebildeten Theologen von hohem Rang zurückgeführt werden kann. Die antithetische Form dieser Glaubensregel muß durch eine polemische Situation bedingt worden sein. Die nicht systematische, aber dennoch feste Ordnung der Gottesprädikate kann dabei als Schlüssel zur Identifizierung der bekämpften Gegner dienen. Es sind sicher nicht heidnische Philosophen, auch nicht Juden, von denen sich der monarchianische Theologe in den Antithesen distanziert. Es ist vielmehr jemand, der erklärt, daß der, welcher die Welt geschaffen hat, und der, welcher erschienen ist, geboren wurde, gelitten hat und starb, nichts mit dem einzigen, unsichtbaren, unfäßbaren, unverursachten, unsterblichen Gott zu tun hat. Der Gegner steht also ebenfalls auf dem Standpunkt der philosophischen Gotteslehre und hat daraus für Schöpfung und Erlösung Konsequenzen gezogen, die in Noëts Augen das Christentum auflösen. Die scharfe Form der Distanzierung läßt erkennen, daß es sich um einen aktuellen Gegner handelt. Nur gegenüber jemandem, der einem bedrohlich gegenübersteht, formuliert man so entschieden. Später soll der Versuch gemacht werden, im Ausgang von Texten des Irenaeus und anderer Autoren, die Identität von Noëts Gegnern festzustellen.

Daß Noëts oben versuchsweise hergestellter und paraphrasierend zusammengefaßter Text in allen wesentlichen Punkten den Aufbau einer Glaubensregel hat, zeigt ein Vergleich mit dem ausführlichsten Beispiel einer *regula fidei* bei Tertullian in *De praescriptione*

thetische Fassung kann man vergleichen Melito, *Frg.* 13 (81,31-33 Hall): "and the impassible suffered, and the immortal died, and the heavenly one was buried", und Iren., *Adv. haer.* IV,20,8 (652,206f. Rousseau): nach dem Zitat aus Bar 3,38 (!): "et impassibilem passibilem annuntiantes (scil. prophetae), et eum qui tunc in caelis in limum mortis (Ps 21,16) descendisse dicentes".

haereticorum 13. Ich hebe daraus nur die Stellen hervor, welche die Übereinstimmung besonders deutlich machen:

"(1) Regula est autem fidei (...) qua creditur. (2) Vnum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui uniuersa de nihilo produxerit per uerbum suum primo omnium emissum. (3) Id uerbum filium eius appellatum in nomine Dei uarie uisum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei et uirtute in uirginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum. (4) Exinde (...) cruci fixum, tertia die resurrexisse. etc."⁷¹

[303] Wenn man davon absieht, daß Tertullian die selbständige Rolle des Wortes Gottes zu betonen sucht, dann sind die Übereinstimmungen mit Noët erstaunlich groß. Das gilt für den Aufriß insgesamt, aber auch für einzelne Züge. Es ist dieselbe (polemische) Hervorhebung der Einheit des einzigen Gottes mit dem Schöpfer des Universums und mit dem im Alten Bund Erschienenen. Bei Noët ist es derselbe Gott, der "den Gerechten der alten Zeit erschienen ist, wann es ihm gefiel". Nach Hippolyts Sprachgebrauch sind die δίκαιοι die Propheten.⁷² Tertullian nennt noch die Patriarchen, die aber auch zu den Propheten zählen.⁷³ Bei ihm ist der "auf mancherlei Weise" Erschienene (natürlich) "das Wort". Aber auch er hebt dessen Einheit mit dem Schöpfergott hervor, insofern er sagt, daß der einzige Gott "durch sein Wort" geschaffen hat und dieses Wort, "Sohn genannt, im Namen Gottes" sich hat sehen lassen.⁷⁴ Die Zeugung in der Jungfrau, die Geburt aus ihr, die Kreuzi-

⁷¹ Tertull., De praescr. 13,1-4 (197 Refoulé, CChrSL 1). Die Literatur zum Thema Glaubensregel ist umfangreich; den Forschungsstand referiert A. M. Ritter, Glaubensbekenntnis(se), ebd. 404 die drei wichtigsten *Regulae fidei* des Tertullian (parallel gedruckt).

⁷² Vgl. Ref. X,33,10f.; zu den Propheten gehört auch Moses.

⁷³ Vgl. z. B. Iren., Adv. haer. V,1,2: "Wir haben zuvor gesagt, daß Abraham und die übrigen Propheten ihn (scil. den Herrn, den Logos) prophetisch gesehen haben".

⁷⁴ In den Glaubensregeln Adv. Prax. 2 und De virg. vel. 1 werden die Theophanien des Alten Bundes nicht erwähnt.

gung⁷⁵ und die Auferstehung am dritten Tage folgen bei Noët und Tertullian gleicherweise.⁷⁶

Melitos oben zitierter vorletzter Paragraph (104) der Paschahomilie hat im ganzen den gleichen Aufbau wie Noëts und Tertullians Glaubensregeln, stimmt auch in vielen Einzelheiten mit ihnen überein und beweist, daß eine Glaubensregel auch innerhalb einer Predigt vorgetragen werden konnte.⁷⁷ De pascha 104 hat jedoch keine

⁷⁵ Tertullian: "cruci fixum"; Noët: ξύλῳ προσπαγέντα.

⁷⁶ Die Formulierungen, daß das Wort "in nomine Dei" von den Patriarchen gesehen wurde und schließlich "ex spiritu patris Dei et uirtute" in Maria gelangt sei, sind auffällig. Der Vers Lk 1,35, auf den hier Bezug genommen ist, nennt den "Vater" nicht. Diese *Regula fidei* ist ursprünglich zweigliedrig, spricht also nur von "Vater" und "Sohn", der kurze Satz über den Hl. Geist (De praescr. 13,5) ist nachträglich eingeschoben (vgl. K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte I, 155.) Die Übereinstimmungen im Aufbau und die Parallelen in Einzelheiten zwischen Noët und Tertullian lassen die Frage aufkommen, ob Tertullian nicht eine monarchianische regula adaptiert haben könnte.

⁷⁷ Melito, De pascha 104 (58-60 Hall) siehe oben S. 56.

"Spuren einer Regula fidei" hat schon vor der Entdeckung der Paschahomilie Carl Thomas vor allem in Frg. 13 bei Melito gefunden: Melito von Sardes, 109-113. Trotz seiner Kritik an der Methode von C. Thomas erkennt auch F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II, 299-303, Ähnlichkeiten mit dem römischen Symbol, das er allerdings zu früh ansetzt und dessen Verhältnis zu einer Glaubensregel er nicht zutreffend bestimmt. Vgl. auch den Kommentar von O. Perler, 207f.

Nicht ganz so vollständig ist die "Glaubensregel" in der Predigt des Ps.-Cyprian., Adv. Iud. 60 (129 van Damme): "Hic est qui ab initio figuratus est et a prophetis honoratus est et in uisceribus corporatus et Iordane tinctus et a populo contemptus et in ligno suspensus et in terra sepultus". Ein Vergleich mit Melito ebd. 55-57.

Einen grundsätzlich gleichen Aufbau der Glaubensregel zeigen EpAp 3 (14), in: NTAp⁵ I, 207f., und der 3Kor in den Paulusakten, in: NTAp⁵ II, 232f.; 3Kor 36 ist eines der frühesten Vorkommen des Wortes *κανών* im Sinne einer Glaubensregel: "Und wer immer in dieser Regel, die er durch die seligen Propheten und das heilige Evangelium empfangen hat, bleibt, wird Lohn empfangen." Auch die *Regula fidei* bei Irenaeus, Demonstr. 6, weist trotz ihrer Gliederung in die "drei Artikel" eine deutliche Verwandtschaft mit der Noëts auf. Der Zusammenhang dieser Glaubensregeln mit dem heilsgeschichtlichen Aufbau in einem Fragment des Kerygma Petrou [cf. den Beitrag von M. Vinzent weiter unten S. 282] bei Clem. Alex., Strom. VI,15,128, ist gesehen, aber noch nicht völlig geklärt, vgl. W. Schneemelcher, NTAp⁵ II, 34-37 (Lit.).

antithetische Form.⁷⁸ [304] Die Mehrzahl der Antithesen der aus Ref. IX,10,9f. und X,27 gewonnenen Glaubensregel des Noët stehen in Melitos Frg. 13, das aber keine volle Glaubensregel enthält.⁷⁹ Ein Beispiel aber wenigstens für den ersten Teil einer Glaubensregel in antithetischer Form bietet Tertullian im Apologeticum 17:

"Quod colimus, *Deus unus* est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum (...) de nihilo expressit (...). *Inuisibilis est, etsi uideatur; incomprehensibilis est, etsi per gratiam repraesentetur; inaestimabilis est, etsi humanis sensibus aestimetur.* (...) quod uero immensum est, soli sibi notum est. Hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit; ita eum uis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum."⁸⁰

Mir scheint es unmöglich zu sein, nicht irgendeine, wenn auch indirekte, literarische Beziehung zwischen dem von Hippolyt referierten noëtianischen Text und dieser Tertullianstelle anzunehmen. Die drei Antithesen, die dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, folgen, entsprechen in der Reihenfolge (*inuisibilis* an der Spitze!) und im Inhalt weitgehend den ersten Noëts. Das ist trotz der sprachlichen Veränderungen, die Tertullian aus rhetorischen Gründen vorgenommen hat, noch erkennbar.⁸¹ In De

⁷⁸ Melito, De pascha 104 zeigt insgesamt den Aufbau einer Glaubensregel und entspricht im Stil und zum großen Teil im Inhalt dem (überwiegend) nicht antithetisch gefaßten noëtianischen Stück in Ref. IX,10,11f. (245,3-10 Wendland). Den antithetischen noëtianischen Stücken entspricht vor allem Melitos Frg. 13.

⁷⁹ Melito, Frg. 13 (80f. Hall).

⁸⁰ Tertull., Apol. 17,1-3 (117,1-14 Dekkers).

⁸¹ *Incomprehensibilis* steht wahrscheinlich für ἀκράτητος, dafür spricht das bei Tertullian folgende "manibus ... contaminatur"; *inaestimabilis* hat in Noëts Text kein sprachlich genaues Gegenstück; immensus ist ἀμέτρητος und könnte bei Tertullian der Rest einer in seiner "Quelle" vorgefundenen und von ihm umgeformten Antithese sein; vgl. Melito, Frg. 13: ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται (80, Anm. 80 Hall) und den (kleinasiatischen) Theologen bei Iren., Adv. haer. IV,4,2: "Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensu-

praescriptione 13 hat er den gleichen Aufriß der Glaubensregel wie Noët und Melito, im Apologeticum 17 zeigt er (wenigstens indirekte) Kenntnis des ersten, antithetischen Teils von Noëts Glaubensregel. Dann werden auch die—bei ihm einzigartigen—Antithesen, mit denen er in De carne 5 Gottheit und Menschheit Christi beschreibt, aus dem gleichen monarchianischen Textmaterial stammen. Er sagt da: "*Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde uiuentem.*"⁸² Das entspricht dem zweiten Teil der noëtianischen Antithesen.⁸³ Dieser Text kennt (wie die monarchianischen Zeugnisse einschließlich Ignatius) als einzige Geburt Christi die im Fleische, also keine vorzeitliche Zeugung aus Gott, was sonst Tertullian vollständig fremd und nur als [305] Übernahme aus seiner "Quelle" zu erklären ist.⁸⁴ Könnte das nicht eine monarchianische Schrift sein, mit der er "sub episcopatu Eleutheri benedicti"⁸⁵ oder auch unter Viktor in Rom in Berührung gekommen ist? Die große Zahl der spezifischen Übereinstimmungen weist auf eine mit Noëts Text zumindest nahe verwandte Schrift.

Bestätigung dafür und zugleich für die These, daß Hippolyt den von ihm benutzten noëtianischen Text nicht grob entstellt hat, bringen Parallelen bei Irenaeus, die in ihrer Genauigkeit verblüffen. In Adv. haer. III,16,6 führt er eine Glaubensregel an, die gegen die

ratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum"; vgl. ebd. IV,20,1: "Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem"; vgl. III,24,2 und IV,20,4.5.

⁸² Tertull., De carne Christi 5,7 (881,42-882,45 Kroymann).

⁸³ Auch die "Antithese" Gott - Mensch kann Tertullian im Zusammenhang mit den übrigen Antithesen gefunden haben; sie steht so z. B. bei Melito, De pascha 8f.; IgnEph 7,2; Ps.-Hippol., C. Noët. 17,4-18,5; Iren., Adv. haer. III,16,6.

⁸⁴ Vgl. R. Cantalamessa, La cristologia di Tertulliano, 144: "completamente estranea alla teologia di Tertulliano". Cantalamessa denkt (deswegen) an ein Zitat aus IgnEph 7,2; ähnlich W. R. Schoedel, Ignatius of Antioch, 61¹⁵. Die oben beigebrachten Parallelen zum noëtianischen Text und die unten folgenden Beobachtungen bei Irenaeus weisen auf eine andere Lösung.

⁸⁵ Tertull., De praescr. 30,2.

kurz vorher referierte gnostische Christologie gerichtet ist und deutlich auch den Stempel seiner eigenen Theologie trägt:

"*Unus igitur Deus Pater (...) et unus Christus Jesus Dominus noster, ueniens per uniuersam dispositionem et omnia in se recapitulans. In omnibus autem est et homo plasmatio Dei; et hominem ergo in semetipso recapitulatus est, inuisibilis uisibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo.*"⁸⁶

Der Gedanke der Rekapitulation der Heilsgeschichte durch den Sohn (zumindest der Begriff dafür) ist Irenaeus eigentümlich. In den übrigen Punkten aber ist die formale, inhaltliche und wörtliche Übereinstimmung mit dem oben zitierten Stück aus dem Apologeticum Tertullians und mit Noëts antithetischer Glaubensregel fast perfekt. Dem Bekenntnis zum einen Gott, dem Vater und Schöpfer (Irenaeus erwähnt hier nur die Schöpfung des Menschen), folgen die Antithesen Noëts, die ersten beiden im gleichen Wortlaut wie bei Tertullian, so daß kein Zweifel an den Entsprechungen besteht: ἄορατος (*inuisibilis*), ἀκράτητος (*incomprehensibilis*), ἀπαθής (*impassibilis*).⁸⁷ Eine sehr ähnliche Sequenz, aber diesmal in umge-

⁸⁶ Iren., Adv. haer. III,16,6 (312,210-314,217 Rousseau-Doutreleau); vgl. auch ebd. III,11,5 (154,125-131 R.-D.). Eine große Nähe in der Konzeption und z. T. im Wortlaut zu dem zitierten Irenaeus-Text zeigt Melito, New Fragment II (86-95 Hall); im einzelnen kann das hier leider nicht ausgeführt werden.

⁸⁷ Diese drei Verbaladjektive werden wenig vorher bei der Beschreibung der Christologie der Gnostiker verwendet: "Etenim argumenta illorum (nämlich der Gnostiker) uarie (...) alterum quidem passum et natum <et hunc esse Iesum, alterum autem qui in eum descendit, qui et ascendit iterum, et> hunc esse Christum adnuntiant, et esse alterum eorum Demiurgi aut eum qui sit ex dispositione uel eum qui sit ex Ioseph, quem et passibilem argumentantur, alterum uero eorum ab inuisibilibus et inenarrabilibus descendisse, quem *et inuisibilem et incomprehensibilem et impassibilem* esse confirmant - errantes a ueritate etc." (Adv. haer. III,16,6; 310,192-312,201 Rousseau-Doutreleau). Hieraus ergibt sich der direkt antignostische Charakter der noëtianischen (wie irenaeischen) Antithesen, der im größeren Zusammenhang später noch genauer behandelt werden soll.

kehrter Reihenfolge begegnet noch einmal im vierten Buch von [306] Adv. haereses: "... percipiunt ergo vitam qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis <et invisibilis> visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat, ut vivificet percipientes et videntes se."⁸⁸ Der Kontext ist hier verändert, es geht um die Teilhabe am göttlichen Leben, die den Menschen durch die Schau des Unsichtbaren im Sichtbaren ermöglicht wird. Das hat zur Konsequenz, daß die Worte *incapabilis* (unfaßbar) und *incomprehensibilis* (ungreifbar) und ihr jeweiliges Gegenteil einen übertragenen Sinn erhalten mußten. Für ἀκράτητος (und κρατητός) ist aber eine solche übertragene Bedeutung nicht gut möglich, und das wird der Grund sein, weswegen Irenaeus es durch ἀκατάληπτος ersetzt hat. Die Prädikate lauten in dem bei Johannes von Damaskus erhaltenen griechischen Fragment: ἀχώρητος, ἀκατάληπτος, ἀόρατος.⁸⁹ Wie stabil grundsätzlich die Reihenfolge ist, zeigt sich noch in der Umkehrung: ἀόρατος hat seine Eckposition; ἀχώρητος begegnet als solches in den zitierten Parallelen zu den noëtianischen Antithesen hier erstmals wieder.⁹⁰ Antithesen noëtianischen Gepräges finden sich auch noch an anderen Stellen bei Irenaeus, jedoch nicht mehr in solcher Vollständigkeit.⁹¹

Das Wort *incomprehensibilis* gibt ziemlich sicher ἀκράτητος wieder; es hat seinen Platz im hier von Irenaeus erwähnten Mythos vom *descensus incognitus*: Christus ist beim Abstieg vom Himmel durch die Äonen aufgrund seiner Verwandlungen "unsichtbar" und "ungreifbar", so daß er nicht festgehalten werden kann; das gleiche gilt für den Aufstieg des Gnostikers, vgl. Adv. haer. I,13,6 (griech., 202,104 Rousseau-Doutreleau); ebd. I,21,1 (griech. 295,857 R.-D.).

⁸⁸ Iren., Adv. haer. IV,20,5 (640,122-125 Rousseau).

⁸⁹ Ebd. (640,4-7 R.): Καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρῶμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβάνομενον καὶ χωροῦμενον τοῖς πιστοῖς παρέσχευ κτλ. (Johannes Damasc. hat das Tempus des letzten Verbs geändert und πιστοῖς statt ἀνθρώποις geschrieben).

⁹⁰ Seine Zugehörigkeit zur Reihe der noëtianischen Antithesen wird indirekt durch Kallists Formel bestätigt, siehe oben Anm. 49.

⁹¹ Vgl. z. B. Adv. haer. IV,20,8, siehe oben Anm. 70.

Die zuletzt aus Irenaeus zitierten mit Noët parallelen Stücke stammen sämtlich aus einem Zusammenhang, in dem er in reichem Maße kleinasiatische Traditionen verarbeitet hat. In die noch lange nicht abgeschlossene Diskussion um die Analyse dieser Kapitel will ich hier nicht eingreifen.⁹² Es ist jedenfalls schon aufgrund der genannten Parallelen mit Noët, Melito und Tertullian unbestreitbar, daß Irenaeus hier "Quellen" seinen eigenen Intentionen dienstbar gemacht hat und daß eine sachgerechte Interpretation dieser Kapitel ohne Rücksicht darauf nicht möglich ist. Weil das Problem noch komplizierter ist, als bisher gesehen wurde, und auch jetzt nicht gelöst werden kann, will ich lediglich eine Hypothese äußern, die geeignet ist, das Geflecht der Beziehungen zwischen Noët, Melito, Tertullian und Irenaeus zu erklären. Mir scheint, Irenaeus habe einen monarchianischen Text ausgeschöpft, in dem (bereits in antignostischer Polemik) die Frage behandelt wurde, wie der eine und selbe Gott, der Schöpfer aller Dinge, obwohl er unsichtbar ist, doch von den Menschen gesehen wurde.⁹³ Dieser hypothetische monarchianische Text zeigt eine große Nähe zu Melito und zu dem von Hippolyt benutzten noëtianischen Text. Ich hebe im fol[307]-genden, ohne eine Trennung von Tradition und irenaeischer Redaktion vorzunehmen, nur einige Züge hervor, die als monarchianisch auffallen und mit Noët übereinstimmen.

Irenaeus beginnt in Adv. haer. IV,20,4 wie der noëtianische Text bei Hippolyt mit dem Glauben an den einen Gott, den Schöpfer: "*Unus igitur Deus*, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia. Hic est autem *Demiurgus*, (...) qui secundum magnitudinem quidem ignotus est omnibus his qui ab eo facti sunt—nemo enim investigavit altitudinem eius, neque veterum neque eorum qui nunc sunt—,

⁹² Forschungsstand und Kritik bei Norbert Brox, Offenbarung, 150-157; vgl. auch Philippe Bacq, De l'ancienne à la nouvelle Alliance, 315-341. Bacq's eigene Lösung (ebd. 328) ist zu simpel, als daß sie voll zutreffen könnte: "On ne peut présenter aucun argument pertinent en faveur d'une utilisation directe ou indirecte d'une source qu'Irénée suivrait particulièrement à cet endroit-ci de son ouvrage. La section 20,1-7 porte, sans doute possible, la marque personnelle de notre auteur."

⁹³ Vgl. Iren., Adv. haer. I,10,3 (162,1162-163,1166 Rousseau-Doutreleau).

secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum per quem constituit omnia.⁹⁴ Est autem hic Verbum eius, Dominus noster Iesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est (vgl. Bar 3,38), ut finem coniungeret principio, hoc est hominem Deo."⁹⁵

Es folgt die Ankündigung der fleischlichen Parusie durch die Propheten. Diese Ankunft wird als die Bar 3,38 verheißene Theophanie Gottes unter den Menschen dargestellt: "... ab initio prae-nuntiante Verbo Dei quoniam *videbitur Deus ab hominibus et conservabitur cum eis super terram* et colloqueretur et adfuturus esset suo plasmati, salvans illud, et *perceptibilis* (χωρούμενος) *ab eo*."⁹⁶

Kurz darauf (IV,20,5) polemisiert Irenaeus gegen "gewisse" Leute: "Haec propheticè significabant prophetae, sed non quemadmodum quidam dicunt, *invisibili Patre omnium existente, alterum esse eum qui a prophetis videretur*. Hoc autem dicunt qui in totum quid sit prophetia nesciunt."⁹⁷

Üblicherweise nimmt man an, Irenaeus wende sich hier gegen Gnostiker, und das wird auch zutreffen.⁹⁸ Aber daß er so zurückhaltend von *quidam* (τινες) redet und die Gegner nicht wie sonst klar bezeichnet, bedeutet wohl, daß er auch noch einen anderen im Blick hat, und das kann nur Justin sein, der die Theophanien auf den "der Zahl nach anderen" Gott-Logos zurückführt, weil "der unsagbare Vater und Herr des Alls weder (auf Erden) ankommt noch wandelt".⁹⁹ Diese Polemik zeigt, wie weit Irenaeus davon entfernt ist, im Sohn so etwas wie eine andere göttliche "Person" oder "Hy-

⁹⁴ Ganz ähnlich schon Adv. haer. IV,20,1, wo die Identität des einen Gottes mit dem unbekannten und unermesslichen Gott noch stärker betont wird: "et ipse est, qui per semetipsum constituit et fecit et adornavit et continet omnia"; vgl. oben Anm. 81 zu ἀμέτρητος und den anderen Parallelen bei Tertull., Apol. 17.

⁹⁵ Adv. haer. IV,20,4 (634,70-80 Rousseau).

⁹⁶ Adv. haer. IV,20,4 (634,84-636,88 Rousseau).

⁹⁷ Adv. haer. IV,20,5 (636,93-97 Rousseau).

⁹⁸ Vgl. z. B. Philippe Bacq, De l'ancienne à la nouvelle Alliance, 170.

⁹⁹ Siehe Iust., Dialog. c. Tryph. 126-129; die Zitate 127,2; 128,4; vgl. 129,1.4.

postase" zu sehen, und wie nahe er dem monarchianischen Denken steht.

Dafür, daß der an sich unfäßbare Vater einen Weg gefunden hat, sich von den Menschen sehen zu lassen, beruft sich Irenaeus mit Lk 18,27 auf die Allmacht Gottes. Da derselbe Gedanke auch im Zusammenhang der antithetischen Glaubensregel in Tertullians Apologeticum begegnet, wird er ebenfalls der monarchianischen "Quelle" angehören. Irenaeus sagt: "Sed secundum magnitudinem quidem eius et inenarrabilem gloriam nemo videbit Deum et vivet (vgl. Ex 33,20), *incapabilis enim Pater* (ἀχώρητος γὰρ ὁ Πατήρ); secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit, etiam hoc concedit his [308] qui se diligunt, id est videre Deum, quod et prophetabant prophetae: quoniam quae impossibilia sunt apud homines possibilia apud Deum (Lk 18,27)."¹⁰⁰ Unmittelbar daran schließt ein Satz an, der von Noët stammen könnte: "Homo etenim a se non videbit Deum; ille autem *volens videbitur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult*."¹⁰¹ Hippolyt läßt die Noëtianer sagen: "Als es ihm (scil. dem Schöpfer und Vater aller Dinge) gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist. Wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar, <wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar>; er ist unfäßbar (ἀχώρητος), wenn er nicht gefaßt werden will, faßbar aber, wenn er gefaßt wird."¹⁰² Die sachlichen und terminologischen Übereinstimmungen sind insgesamt so groß, daß man sie ohne die Annahme einer engen literarischen Beziehung zwischen dem von Hippolyt referierten noëtianischen Text und der von Irenaeus bearbeiteten "Quelle" nicht erklären kann. In beiden Texten wurden die in Gottes Willen begründeten vielfältigen Theophanien des Alten Bundes in eine Linie mit der Bar 3,38 verheißenen Theophanie des

¹⁰⁰ Adv. haer. IV,20,5 (638,102-108 Rousseau); vgl. Tert., Apol. 17,1-3, oben bei Anm. 80. In Adv. Prax. 10,7-9 verwirft Tertullian dieses dort ebenfalls mit Lk 18,27 gestützte monarchianische Argument.

¹⁰¹ Adv. haer. IV, 20,5 (638,108-111 Rousseau); vgl. IV, 20,7 und IV, 20,11.

¹⁰² Ref. IX, 10,9f. (244,13-15 Wendland); vgl. Ref. X, 27,1f.

an sich unsichtbaren und unfäßbaren Vaters in dem als Mensch unter den Menschen erschienenen Sohn gestellt. Der bei Irenaeus folgende, nicht leicht zu deutende Satz hat einen geradezu "modalistischen" Klang: "Potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum prophetice, visus autem et per Filium adoptive, videbitur autem et in regno caelorum paternaliter."¹⁰³ Der einzige Gott wurde also "durch den Geist" von den Propheten gesehen, "durch den Sohn" von denen, welche die Sohnschaft erlangt haben, und wird schließlich im Himmel als Vater gesehen werden. Was auch immer hier auf die Redaktion des Irenaeus zurückgehen mag, die Nähe zu dem noëtianischen heilsgeschichtlichen Aufriß, nach dem der eine Gott je nach dem Wechsel der Zeiten¹⁰⁴ "den Gerechten der alten Zeit" erschienen ist und sich den Menschen als Sohn gezeigt hat, ist unverkennbar. Wenig darauf folgen dann die schon zitierten noëtianischen Antithesen (die freilich in einen ganz irenaeischen Kontext eingebettet sind): "Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis <et invisibilis> visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus praestat."¹⁰⁵

Es ließen sich noch weitere enge Beziehungen zwischen Irenaeus und dem von Hippolyt herangezogenen noëtianischen Text aufzeigen.¹⁰⁶ Ich breche aber hier ab, weil ich hoffe, hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß Irenaeus einen monarchianischen Text ausgeschöpft hat. Die formalen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Irenaeus und Noët, zugleich aber auch Tertullian und Melito lassen m. E. keine andere Erklärung zu. Folgende Punkte bei Irenaeus und Noët sind gleich: Das Bekenntnis zum einzigen Gott, dem Schöpfer und Vater aller Dinge; die Rückführung der Theophanien vor den Propheten [309] (und Patriarchen)

¹⁰³ Adv. haer. IV, 20,5 (638,111-114 Rousseau); zum letzten Satz vgl. Melito, De pascha 103,779f. (58 Hall): 'Εγὼ ὑμᾶς ἀνάγω εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν, ἐκεῖ ὑμῖν δείξω τὸν ἀπ' αἰώνων πατέρα.

¹⁰⁴ Vgl. bei Iren. besonders Adv. haer. IV,20,7 (646,169 Rousseau): "Apto tempore ad utilitatem".

¹⁰⁵ Adv. haer. IV,20,5 (640,122-124 Rousseau).

¹⁰⁶ Siehe z. B. oben Anm. 70 und 81.

auf den einzigen Gott und sein "Wohlgefallen"; die Verwendung von Bar 3,38 als Zeugnis für die endzeitliche Theophanie des einen Gottes in dem als Mensch unter den Menschen wandelnden Sohn; die Zuweisung der heilsgeschichtlichen Perioden an verschiedene Namen;¹⁰⁷ die Antithesen, teilweise auch ihre Reihenfolge; die negativen Gottesprädikate, die so ausgewählt sind, daß ihnen antithetisch ein Ereignis der Heilsgeschichte zugeordnet werden kann.¹⁰⁸

Diese Übereinstimmungen, die sich zum Teil auch bei Melito und Tertullian, und zwar ebenfalls in verhältnismäßig kurzen Textstücken finden, werden am besten durch die Annahme erklärt, Irenaeus habe ebenso wie Tertullian ein monarchianisches Schriftstück ausgewertet, das mit dem von Hippolyt benutzten noëtianischen nahe verwandt ist und wenigstens eine indirekte literarische Beziehung zu ihm hat. Um eine Identität dieser Texte zu behaupten oder auszuschließen, müßten ihre Beziehungen noch genauer untersucht werden. Bis jetzt vermag ich keine Gründe anzugeben, die eine Identität von vornherein ausschließen könnten. Aber wenn sich bei Tertullian und auch bei Irenaeus noch erkennen läßt, daß ihre Quelle den Charakter einer Glaubensregel hatte, so sind jedenfalls die Spuren der literarischen Form einer Paschahomilie, die für die Glaubensregel des Noët erschlossen wurde, bei den beiden Autoren in den bis jetzt herangezogenen Texten nicht mehr deutlich; die Antithesen allein können trotz ihrer asianischen Rhetorik eine ursprüngliche Zugehörigkeit zu einer Homilie nicht belegen. Es muß aber auch damit gerechnet werden, daß der von Hippolyt referierte noëtianische Text keine literarische Einheit war. Für den

¹⁰⁷ Hier ist eine Differenz zwischen Irenaeus und dem noëtianischen Text festzustellen. Irenaeus weist die Theophanien des Alten Bundes ausdrücklich dem prophetischen Geist zu (IV,20,5 und IV,20,6), im noëtianischen Text gibt es dazu keine Aussage; auch über das Sehen des Vaters im Himmel wird hier nichts mitgeteilt; vgl. aber Melito, De pascha 103, oben Anm. 103.

¹⁰⁸ Aus Adv. haer. IV,20,1-8 lassen sich folgende Gottesprädikate erschließen: ἀμέτρητος, ἀχώρητος, ἄγνωστος, ἄορατος, ἀνεξήγητος, ἀκατάληπτος (ἀκράτητος), ἀνεξιχνίαστος, ἀπαθής, vier davon stehen mit ihrer Antithese auch im noëtianischen Text; am häufigsten begegnet ἄορατος (fünfmal).

letzten Teil ist die ursprünglich homiletische Form m. E. sicher zu ermitteln; für die ersten beiden Abschnitte läßt sie sich als möglich, vielleicht als nicht unwahrscheinlich erweisen, mehr aber auch nicht. Die Übereinstimmungen zwischen Tertullian, Irenaeus und dem noëtianischen Text betreffen aber, soweit sie festgestellt wurden, vor allem die ersten beiden Textabschnitte (Ref. IX,10,9-11).

Tertullian und Irenaeus hielten sich beide zur gleichen Zeit in Rom auf, Irenaeus 177/8 in kirchlichem Auftrag,¹⁰⁹ so daß es überhaupt nicht verwunderlich wäre, wenn er Kenntnis von einem wichtigen kleinasiatischen Dokument erhalten hätte. Obendrein mußte er sich als ein Mann, der vielleicht in Smyrna aufgewachsen ist, jedenfalls die größte Verehrung für den von ihm in der frühen Jugend gehörten Polykarp bewahrt hat, für alles interessieren, was aus dieser Kirche kam, und wird den Kontakt mit einem smyrnäischen Boten in Rom nicht versäumt haben.¹¹⁰

[310] Zum Abschluß seien hier einige wichtige Ergebnisse der vorstehenden Untersuchungen festgehalten und ein paar Schlußfolgerungen gezogen.

In seinen Berichten über die Noëtianer in Ref. IX,10,9-12 und X,27,1-2 hat Hippolyt ein Schriftstück benutzt, das möglicherweise eine literarische Einheit darstellte und eine im Stil asianischer Rhetorik gehaltene Paschahomilie war, die sich noch teilweise rekonstruieren läßt. Es kann sein, daß dieser Text an ein oder zwei Stellen mit Erläuterungen der römischen Noëtianer (wohl des Kleomenes) versehen worden war. Hippolyt hat ihn nur auszugsweise wiedergegeben, wohl auch Umstellungen vorgenommen und mit deutlich erkennbaren eigenen kommentierenden Bemerkungen unterbrochen, im übrigen aber zuverlässig referiert. Das zeigen die inhaltlichen und formalen Parallelen in der Literatur etwa des letzten Viertels des zweiten Jahrhunderts, vor allem bei Melito von Sardes, den Ignatianen und den Petrusakten. Die Homilie, vom

¹⁰⁹ Irenaeus überbringt als Presbyter 177/8 den Brief der Martyrer von Vienne und Lyon an den römischen Bischof Eleutherus (Euseb. Caes., Hist.eccl. V,4,1f.).

¹¹⁰ Siehe auch die folgende Anm.

Diakon Noëts Epigonos wohl in offizieller Mission nach Rom gebracht und in der dort begründeten Schule treu überliefert, wird von Noët selbst stammen. Dafür sprechen alle stilistischen, inhaltlichen und geschichtlichen Daten.

Der im Referat Hippolyts erste Teil des noëtianischen Textes enthält den Aufriß einer Glaubensregel in antithetischer, d. h. polemisch bedingter Form. Der gleiche Aufriß der Glaubensregel begegnet wiederholt bei anderen zeitgenössischen Autoren, insbesondere bei Melito, Irenaeus und Tertullian. Bei diesen drei Autoren sind überdies so enge Parallelen zu den noëtianischen Antithesen, bei Irenaeus auch zu den anderen Aussagen des noëtianischen Textes zu finden, daß eine wenigstens indirekte literarische Beziehung zwischen diesen Stellen angenommen werden muß. Diese Parallelen bei kleinasiatischen und kleinasiatisch beeinflussten Schriftstellern beweisen eine breite Rezeption der monarchianischen Theologie auch im Westen und lassen erkennen, daß Hippolyt einen im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts völlig normalen Text herangezogen und zur Häresie gestempelt hat. Er hätte gleiches auch aus der Paschahomilie Melitos machen können. Auch Tertullian scheint seine Aversionen gegen diese Art Theologie erst allmählich so scharf ausgebildet zu haben. Noëts Theologie hat ihren Ursprung, soweit sich das bisher erkennen ließ, in antignostischer Polemik. Doch ist dies noch im einzelnen nachzuweisen. Wenn Tertullian und Irenaeus seine Schrift (oder die mit seiner aufs engste verwandte Schrift) in den späten Siebziger Jahren bei ihrem Aufenthalt in Rom in die Hand bekommen haben, was durchaus natürlich wäre, dann ist damit auch die Zeit Noëts erschlossen; sie liegt in jedem Fall vor der Abfassung der Bücher *Adversus haereses*.¹¹¹ Das gleiche ergibt [311] sich, wenn man von

¹¹¹ B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie* (81978) 111, geben die Jahre 180-185 als Zeit der Abfassung an; Hans-Jochen Jaschke, Art. Irenäus von Lyon, 258: "um 180". Sie sind sicher zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus (ca. 174-189) entstanden, der als letzter in der Bischofsliste *Adv. haer.* III,3,3 genannt wird. In IV,17,6 will Irenaeus demonstrieren, daß der Name des Sohnes Jesus Christus der eigene Name des Vaters ist. Er nimmt dafür das Beispiel eines

Melito her rechnet, der den Noët voraussetzt, jedoch eine deutlich "entwickeltere" Christologie hat, die der des Kallist ähnelt.¹¹² Aus der Mitteilung Hippolyts, daß Noëts Diakon nach Rom gekommen sei, und aus der enormen Wirkungsgeschichte seiner Theologie ist zu folgern, daß Noët ein bedeutender und ebenso wie Melito theologisch völlig unverdächtigter Bischof war, einer der von Irenaeus als Zeugen für die apostolische Tradition angeführten Nachfolger des Polykarp in Smyrna.¹¹³ Die Nachricht von seiner Verurteilung durch eine kleinasiatische Synode ist Wunschtraum und Phantasie des pseudonymen Verfassers, der im späten vierten Jahrhundert Contra Noëtum fabriziert hat. Weder Hippolyt noch (der Monarchianer verabscheuende) Eusebius von Caesarea lassen irgendetwas davon verlauten. Erst im zweiten Jahrzehnt des dritten Jahrhunderts gerät die noëtianische Theologie, die sich ein halbes Jahrhundert lang im Osten und Westen als ein wirksames Bollwerk gegen Gnosis und Doketismus behauptet hatte, unter den Beschuß Tertullians, Hippolyts und schließlich des allwirksamen Origenes und wird allmählich als Häresie aus der Kirche ausgeschieden. Daß auch die Ignatianen im Einflußbereich der noëtianischen Theologie entstanden sind, konnte bisher nur einschlufweise dargetan werden; der

Kaisers, der ein Bild seines Sohnes anfertigen läßt und es deswegen, weil *er* es machen ließ und weil es das Bild *seines* Sohnes ist, als eigenes Bild bezeichnen kann. Das Beispiel ist etwas überraschend, mußte aber den Lesern einleuchten und wird deswegen aktuell gewesen sein. Als erster Kaiser hat Marcus Aurelius am 1.1.177 seinen leiblichen Sohn Commodus zum Mitregenten erhoben (vgl. Karl Christ, Geschichte der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zu Konstantin, 343). Die kaiserlichen Bilder auf öffentlichen Plätzen und Münzen werden alsbald gefolgt sein. Wenn Irenaeus hier dieses Ereignis im Sinn hat, dann war es noch frisch im Gedächtnis. Nach dem Tode des Marcus Aurelius (180 n. Chr.) hat es an Überzeugungskraft verloren. Das ergibt die Jahre 178-180 als Abfassungszeit für Adv. haer. IV.

¹¹² Vgl. R. M. Hübner, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, 22-29.

¹¹³ Gleich nach den römischen Bischöfen nennt Irenaeus, Adv. haer. III,3,4, Polykarp und seine Nachfolger als Zeugen der apostolischen Tradition: "Haec docuit semper quae ab apostolis didicerat, quae et ecclesiae tradidit, et sola sunt uera. Testimonium his perhibent quae sunt in Asia ecclesiae omnes *et qui usque adhuc successerunt Polycarpo*." Wen kann es wundern, wenn seine regula fidei der des smyrnäischen Noët folgt?

Nachweis hierfür soll einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Ergänzungen, Korrekturen zu "Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna"

Erstmals veröffentlicht in der Gedenkschrift für Peter Stockmeier: MThZ 40 (1989) 279-311.

Serge N. Mouraviev hat in seiner Untersuchung "Hippolyte, Héraclite et Noët (Commentaire d'Hippolyte, Refut. omn. haer. IX 8-10), in: ANRW II 36,6 (1992) 4375-4402, auch eine Analyse der noëtianischen Häresie vorgelegt; er unterscheidet darin zwischen verschiedenen Stadien in der Bezeugung ("doctrine primitive" nach C. Noët. und nach der Refutatio IX 10,9f.; "doctrine des diadoques" nach der Refutatio; "doctrine composé du résumé" der Refutatio X 27). Mouraviev schließt nicht aus, daß C. Noët. nach der Refutatio und von einem anderen Autor als Hippolyt geschrieben wurde, hält C. Noët. aber für ein zeitgenössisches, verlässliches Zeugnis. M. Richard und seine These werden gar nicht erst erwähnt. Auf diese Weise läßt sich die Analyse der Texte zweifellos vereinfachen; allerdings ist sie damit auch weitgehend verfehlt. Der Verfasser hat weder den ursprünglich asianischen Stil noch die antignostische Ausrichtung der noëtianischen Texte erkannt. Zu einer Auseinandersetzung mit seinen Ergebnissen sehe ich keinen Anlaß.

Zu S. 39f. Anm. 3: J. Frickel hat die in seinem Buch "Das Dunkel um Hippolyt von Rom" vertretene Ansicht in seinem Beitrag zur FS L. Abramowski korrigiert und ergänzt; siehe dazu oben S. 33f. die Nachträge zu "Melito von Sardes und Noët von Smyrna").

Die literarische Eigenart der Kapitel 17 und 18 und die Herkunft des darin verarbeiteten Textmaterials sind schwer zu ermitteln. Schon das Verhältnis dieses Textstücks zu dem unter dem Namen des Hippolyt laufenden Fragments aus der "Auslegung des zweiten Psalms" im Florileg II des Eranistes des Theodoret (156f. ed. G. H. Ettlinger) ist unterschiedlich bestimmt worden. J. Frickel hält die bei Theodoret überlieferte Fassung für die ursprüngliche, also von Hippolyt stammende. Er vergleicht und analysiert (in dem genannten Beitrag S. 101-119) die beiden Textfassungen und gelangt zu der Feststellung, daß C. Noët. 17,5-18 eine Bearbeitung des bei Theodoret (vielleicht nicht ganz vollständig erhaltenen) Christushymnus des Hippolyt in apollinaristischem Sinn, jedoch mit späteren monophysitischen Retuschen darstellt. - Mit Frickels Analyse sind die Probleme, wie er selbst sagt, wohl noch nicht vollständig und endgültig gelöst. Mir scheinen *beide* Fassungen, die bei Theodoret überlieferte kürzere und die in C. Noët 17f. enthaltene längere, Bearbeitungen eines oder mehrerer vom Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts stammender, in asianischem Stil gehaltener Predigtstücke zu sein, wobei die Herkunft von Hippolyt nicht ausgeschlossen, aber auch noch nicht genügend be-

wiesen ist. - Einer Lösung der Rätsel, die C. Noët aufgibt, wird man nur durch weitere, sehr genaue philologische Untersuchungen näher kommen.

Zu S. 40, Anm. 4: Die gleiche Auffassung vertritt J. Frickel auch in seinem Beitrag zur FS A. Orbe "Der Antinoët - Bericht des Epiphanius als Korrektiv für den Text von Hippolyts *Contra Noetum*": *Compostellanum* 35 (1990) 337-351, bes. 339f. Diese These, daß C. Noët. in der vorliegenden Form von Hippolyt stamme, hat Frickel, wie oben berichtet, korrigiert.

Zu S. 44, bei Anm. 18: Zur Bedeutung von Bar 3,36-38 in der antignostischen Argumentation siehe unten im Beitrag "Der antivalentinianische Charakter" S. 115-119; die Verwendung dieser Stelle als Beleg für die monarchianische Theologie wird im Aufsatz Εἰς θεός S. 228-232 dargelegt.

Zu S. 67-73:

R. Braun hat in einer kurzen Notiz (REAug 37, 1991, 354) über meine Erörterung des Verhältnisses der paradoxen Antithesen des Noët und ihrer Parallelen bei Ignatius, Melito, Irenaeus und Tertullian berichtet und ein Urteil abgegeben, das er nicht begründet hat; "Certes les rapprochements proposés sont intéressants; mais il paraît excessif d'en conclure (cf. p. 309) que Tertullien et Irénée ont utilisé et élaboré sciemment un texte 'monarchien' dont ils avaient eu connaissance à Rome. La réalité d'un séjour romain du Carthaginois n'est guère admise aujourd'hui."

Was den Romaufenthalt Tertullians angeht, siehe die Ergänzungen und Korrekturen unten S. 93f.

Die enge Verwandtschaft zwischen den oben genannten antithetischen Texten habe ich nicht als erster gefunden, sondern lediglich wiederentdeckt. Das Wissen darum war - von den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts an bis zum Tode von F. Loofs - nahezu Allgemeingut bei den Kennern der Literatur und Theologie des zweiten Jahrhunderts; siehe dazu den Forschungsbericht innerhalb der Untersuchung "Die Ignatianen und Noët", unten S. 148-150.

Wenn Braun meine Schlußfolgerungen bestreitet, müßte er zeigen, daß die Verwandtschaft der Texte auf Zufall beruht, oder eine andere Begründung dafür anführen. Er selbst hat z. B. bei der Untersuchung der Terminologie von Tertullian, Apol. 17, einem der von mir für den Vergleich mit Noëts Glaubensregel herangezogenen Texte, festgestellt, daß Apol. 17,2 im *Gesamtwerk Tertullians* die einzige Stelle ist (!), an der der Verfasser das Wort *incomprehensibilis* für seinen Gott verwendet, und führt dabei (völlig richtig) aus, daß dieses Wort hier nicht im gewöhnlichen Sinne des (von Braun erschlossenen) griechischen Äquivalents ἀκατάληπτος genommen sei, sondern seine ursprüngliche Bedeutung zurückerhalten habe: "was man nicht berühren kann". (R. Braun, "Deus Christianorum". Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1962, 54). Dieser Befund hätte Braun angesichts der von mir beigebrachten Parallelen bei Noët, Melito und Irenaeus nachdenklich machen können; denn bei allen steht—innerhalb weiterer übereinstimmender Antithesen—das exakte griechische Äquivalent zu dem bei Tertullian einzigartigen *incompre-*

hensibilis (in der Bedeutung: ungreifbar, unantastbar), nämlich ἀκράτητος—soll das Zufall sein? Daß dieses Wort, wie im folgenden Beitrag demonstriert (siehe unten S. 102-112), letztlich aus dem valentinianischen Mythos stammt, auf den Noët antwortet, zeigt eine Stelle bei Tertullian selbst; Adv. Valentinianos 27,2: *Et soter quidem permansit in Christo impassibilis inlaesibilis inadprehensibilis*. Dem entspricht in Tertullians Quelle Iren., Adv. haer. I,7,2: οὐ γὰρ ἐνδέχεται παθεῖν αὐτόν, ἀκράτητον καὶ ἀόρατον ὑπάρχοντα. Auch G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, 291-293, argumentiert gegen meine Schlußfolgerungen aus dem Vergleich der Antithesen des Noët mit denen des Melito, Irenaeus und Tertullian. Da er aber meine Thesen nicht richtig verstanden, jedenfalls falsch wiedergegeben hat, geht seine Gegenargumentation ins Leere. Eine Antwort ist deswegen überflüssig.

Zu S. 68, 2. Absatz: Über die Antithesen bei Ignatius, Eph 7,2 und Pol 3,2 jetzt ausführlich im Aufsatz "Die Ignatianen und Noët", unten S. 133-144.

Zu S. 68, Anm. 55: Die Unterbrechung des Passionszusammenhanges durch die drei ursprünglich auf die Inkarnation bezogenen Antithesen ist zwar deutlich; dennoch ergeben sie auch im neuen Kontext einen angemessenen Sinn, siehe dazu oben S. 35-37.

Zu S. 71, Anm. 63: Ausführlich zur Bedeutung von κρατῶ, ἀκράτητος im Sinne von ergreifen, ungreifbar, unten S. 102-112 im Beitrag "Der antivalentinianische Charakter".

Zu S. 75, Ende des 1. Absatzes: Die Identität der Gegner Noëts wird in dem Aufsatz: "Der antivalentinianische Charakter" (weiter unten) untersucht.

Zu S. 77, Anm. 77: Eine These zur Entstehung der Glaubensregel wird im Beitrag "Der antivalentinianische Charakter", unten S. 128f. formuliert.

M. Vinzent hat jüngst überzeugend zeigen können, daß Markells Bekenntnis im Brief an Julius von Rom (340/341) nicht etwa als das älteste Zeugnis für ein bereits vorhandenes *Romanum* gelten kann, sondern daß dieses von Rom anerkannte Privatbekenntnis zum Ausgangspunkt für die Genese des *Romanum* und *Apostolicum* geworden ist; siehe seine Arbeit: "Die Entstehung des 'Römischen Glaubensbekenntnisses', in: W. Kinzig, Chr. Marksches, M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten 'Traditio Apostolica', zu den 'Interrogationes de fide' und zum 'Römischen Glaubensbekenntnis' (AKG 74)*, Berlin 1999, 185-409.

Zu S. 87, 2. Absatz: Zeitpunkt und Dauer eines Romaufenthalts Tertullians sind unbekannt. T. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, 243-245 hat sogar das Faktum bestritten und auch De cultu fem. 1,7,2 (*vidimus Romae*) nicht als zwingenden Beleg anerkennen wollen. Allerdings ist seine Interpretation zumeist mit guten Gründen abgelehnt worden, siehe z. B. H. Steiner, *Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia (= Studien zur Theologie und Geschichte 3)*, St. Ottilien 1989, 16f.; Ch. Munier, *Art. Tertulli-*

en: DSp 15 (1991) 271-292, hier 271, und H. Tränkle (im Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike IV: Die Literatur des Umbruchs, München, 1997, 439) nehmen durchaus einen ("vielleicht nur kurzen", Tränkle 439) Rombesuch an. Während man ganz sicher nicht ausschließen kann, daß Tertullian überhaupt Rom besucht hat, und lediglich (mit welchen durchschlagenden Gründen?) mutmaßen kann, daß dieser Besuch vielleicht kurz war, sprechen eine Reihe von Beobachtungen eher für einen längeren Aufenthalt, so unter anderem m. E. die auffallend wohlwollende Erwähnung des römischen Bischofs Eleutherus in *De praescr. haer.* 30,2 und noch mehr die unverkennbar deutlichen Nachklänge der monarchianischen (z. T. erweislich noëtianischen) Theologie, die eben doch in einem intensiven Kontakt mit der römischen Schule des Noët begründet sein können; vgl. zusätzlich auch die unten S. 124⁸⁹ und S. 181 beigebrachten Belege. Aber meine Behauptung, Tertullian und Irenaeus seien zur gleichen Zeit in Rom gewesen, kann ich nicht aufrechterhalten, weil ich sie nicht belegen kann. Die Feststellung jedoch, daß bei Tertullian Spuren monarchianischer Texte erkennbar sind, hängt natürlich nicht vom Nachweis eines Romaufenthalts dieses Autors ab, sondern ergibt sich aus dem philologischen Vergleich.

Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna

von

Reinhard M. Hübner

Hippolyts Kampf mit der römischen Schule der Noëtianer wäre kaum sein heftigster antihäretischer Streit geworden, wenn der "Urheber" der Häresie, Noët von Smyrna,¹ nicht eine aktuelle, die Fragen der Zeit beantwortende und deswegen erfolgreiche Theologie hervorgebracht hätte. Daß diese Aktualität in der Auseinandersetzung mit der für die Großkirche inzwischen lebensbedrohenden Gnosis lag, habe ich kürzlich behauptet.² Hier soll nun im einzelnen aufgezeigt werden, daß die Theologie des Noët, soweit sie aus den von Hippolyt in der *Refutatio omnium haeresium* mitgeteilten Stücken erschlossen werden kann, und insbesondere die Form seiner in paradoxen Antithesen gefaßten Glaubensregel wesentlich durch die Polemik gegen *eine* gnostische Schule bestimmt sind. Es besteht die Hoffnung, daß auf diese Weise eine festere Basis gewonnen werden kann, von der aus es gelingt, verschiedene monarchianische Christologien des zweiten Jahrhunderts und vor allem die der Ignatianen theologiegeschichtlich und zeitlich besser einzuordnen. Doch soll diese weitergehende Aufgabe erst später in Angriff genommen werden.

Zunächst seien aus dem genannten Beitrag ein paar für die folgende Untersuchung nicht unwichtige Ergebnisse festgehalten.

Was Hippolyt im 9. und 10. Buch der *Refutatio* über die Lehren Noëts und seiner römischen Schule berichtet, entstammt wahr-

¹ Vgl. Hippol., Ref. IX,6.

² Die antignostische Glaubensregel, 80⁸⁷.

scheinlich wenigstens teilweise und ziemlich wortgetreu einer Paschahomilie Noëts, die starke formale und inhaltliche Verwandtschaft mit der des Melito von Sardes aufweist. Aus dem ersten Teil des Referats Hippolyts (Ref. IX,10,9-10) läßt sich, wenn man das [58] übrige und den parallelen Bericht in Ref. X,27 vergleicht, der knappe Aufriß einer antithetisch gebauten Glaubensregel gewinnen. Den Widerhall dieser Antithesen kann man in mehreren Texten des zweiten Jahrhunderts, z. B. in den apokryphen Petrusakten, bei Melito,³ Irenaeus und Tertullian deutlich hören. Für Person und Zeit des Noët hat sich aus den Analysen ergeben, daß er wahrscheinlich einer der Nachfolger des Polykarp von Smyrna war⁴ und auf jeden Fall vor der Abfassung der antignostischen Schrift des Irenaeus, die wohl vor 180 erfolgte, seine geschichtlich so wirksamen Texte verfaßt haben muß.

Der erste Teil des Berichts Hippolyts über die noëtianische Lehre lautet folgendermaßen:

"Ein und derselbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater.

Als es ihm gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen (πεφηνέναι), obwohl er unsichtbar (ἀόρατον) ist;

wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar (ἀόρατον),
<wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar (ὁρατόν)>;⁵

er ist unfäßbar (ἀχώρητος), wenn er nicht gefaßt werden will; faßbar (χωρητός) aber, wenn er gefaßt wird;

so ist er im selben Sinne

³ Dazu siehe ausführlicher R. M. Hübner, Melito von Sardes und Noët von Smyrna (weiter oben).

⁴ Das Todesdatum Polykarps ist immer noch umstritten. Die Mehrzahl der Forscher bevorzugt das Jahr ca. 167, vgl. D. van Damme, Art. Polycarpe de Smyrne, 1904. B. Dehandschutter, der in seiner großen Studie *Martyrium Polycarpi*, 191-219, das Jahr ca. 156 verteidigt hatte, bleibt auch in seinem jüngsten Beitrag bei diesem Datum (Polycarp's Epistle to the Philippians, 277¹¹). Rechnet man von der Biographie des Irenaeus her, der den Polycarp (doch wohl kurz vor dessen Tod) noch im Knabenalter, d. h. mit 12—15 Jahren, gesehen hat (Euseb., Hist. eccl. V, 20,4-8), dann kommt eigentlich nur 155/156 als Todesjahr in Frage. Irenaeus wäre sonst gerade 22—25 Jahre alt gewesen, als er 177 Bischof von Lyon wurde.

⁵ Diese Ergänzung ergibt sich zuverlässig aus dem parallelen Bericht Ref. X,27,2 (283,6f. Wendland).

ungreifbar und greifbar (ἀκράτητος καὶ κρατητός),
 unzeugt <und gezeugt> (ἀγέννητος <καὶ γεννητός>),⁶
 unsterblich und sterblich (ἀθάνατος καὶ θνητός)."⁷

Hippolyt referiert hier nicht vollständig, sondern bringt nur ein Exzerpt dessen, was ihm wichtig scheint. Aus dem parallelen, aber unabhängig geschriebenen [59] Exzerpt in Ref. X,27 ist erkennbar, daß Noët vor dem Sterben das Leiden erwähnt hat: "Er sei leidensunfähig (ἀπαθῆ) und unsterblich, solange er nicht leide und auch nicht sterbe; sobald er aber an das Leiden herantreten sei, leide und sterbe er".⁸

Zwei Dinge machen diesen Text zu einer durchaus besonderen und nicht gleich auf Anhieb erkennbaren Glaubensregel: einmal die literarische Form, nämlich die—abgesehen vom ersten Satz—durchgehend antithetische Konstruktion, sodann die Aussagen der thetischen Seite, nämlich die Sequenz der negativen Gottesprädikate. Obwohl die jetzige Textgestalt auf den referierenden Hippolyt zurückgeht, muß beides, sowohl die Antithetik wie die Reihe der Gottesprädikate, weitgehend ursprünglich sein; das lehrt der Vergleich mit dem parallelen Bericht in Ref. X,27, aber auch mit den Parallelen bei Melito, in den Actus Petri, bei Irenaeus und Tertullian, die alle unmittelbar oder mittelbar von Noëts Glaubensregel abhängig sind.⁹ Beides muß auch durch die besondere historische Situation, in der Noët sich befand, bedingt worden sein. Es gibt durchaus zeitgenössische Glaubensregeln, in denen man die

⁶ Für die Ergänzung und die—bekanntlich schwankende—Schreibweise siehe Ref. X,27,2 (283,7f. Wendland).

⁷ Hippol., Ref. IX,10,9f. (244,12-17 Wendland). Hier wird weiterhin die Edition Paul Wendlands zitiert, die von Miroslav Marcovich verglichen; zur Rechtfertigung siehe die Bemerkungen in R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel, 417. Ebd. 74 eine hypothetische Rekonstruktion der Glaubensregel Noëts.

⁸ Hippol., Ref. X,27,2 (283,8-10 Wendland).

⁹ Vgl. R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel, 65-81 zu der im Grundbestand konstanten Reihe der Gottesprädikate bei Melito, Frg. 13, und ActPe 20, sowie zu den antithetischen Glaubensregeln bei Tertull., Apol. 17, und Iren., Adv. haer. III,16,6.

grundsätzlich gleichen Aussagen finden kann wie bei Noët: den einzigen Schöpfergott, die Theophanien vor den Patriarchen und Propheten des Alten Bundes, die Geburt aus der Jungfrau, das Leiden und den Tod des Sohnes. Aber diese Glaubensregeln sind—abgesehen natürlich von den oben genannten, letztlich von Noët beeinflussten—auch nicht ansatzweise antithetisch gebaut.¹⁰

Es gibt auch zahlreiche zeitgenössische Kataloge philosophischer Gottesprädikate, die aber, soweit sie nicht letztlich auf Noët zurückgehen, nach meiner Kenntnis weder diese besondere Abfolge der einzelnen Aussagen aufweisen, noch in Antithese zu bestimmten, in einer Glaubensregel [60] zusammengefaßten "Heilstatsachen" stehen.¹¹ Beide Eigenheiten der noëtianischen *regula fidei* verweisen also deutlich auf ganz spezielle Bedingungen ihrer Entstehung.

Daß die verschiedenen Glaubensregeln, die wir bei den Autoren des zweiten Jahrhunderts finden, sehr häufig antignostischen Charakter haben, ist schon seit langem erkannt und inzwischen so regelmäßig hervorgehoben worden, daß man, bei allen Differenzierungen im einzelnen, von einer *sententia communis* sprechen kann.¹² Sie wird von H. v. Campenhausen in sehr entschiedene

¹⁰ Vgl. z. B. Melito, *De pascha* 104 (58-60 Hall); desgleichen die in der *EpAp* 3 (14) enthaltene Glaubensregel, die, wie die Stichworte: "gekreuzigt in den Tagen des Pontius Pilatus, gestorben und begraben, von den Toten auferstanden" zeigen, in 9-10 (20-21), allerdings sehr stark umrankt von erzählendem Stoff, fortgeführt wird (*NTApo*^s I, 207f. und 209f.). Zu einem antithetischen Stück aus dem Traktat Melchizedek (*NHC* IX,1) 5,1-11, siehe unten S. 127.

¹¹ Vgl. z. B. Aristides, *Apol.* 1,4f.; Athen., *Legatio* 10,1; Theoph. Antioch., *Ad Autol.* I,3f.; in gnostischen Schriften: *TractTrip* (*NHC* I,5) 51,20-56,30; *AJ* (*NHC* II,1) 2,26-4,2; Eug (*NHC* III,3) 71,14-73,2.

¹² Für die alte Forschung vgl. u. a. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 354-367; F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* II, 82-94. 326f.; J. Kunze, *Glaubensregel*, 74f. 313-442: "Die Herausbildung der Glaubensregel in dem Kampfe mit Gnostizismus und Marcionitismus". Diese Forscher sahen in den von Irenaeus und Tertullian formulierten Glaubensregeln ein antignostisch interpretiertes Taufbekenntnis (dessen Existenz schon für die Zeit um 150 sie voraussetzten, eine Annahme, die durch die weitere Forschung als unhaltbar erwiesen wurde.)

Worte gefaßt, die hier zitiert seien, weil einige seiner Thesen und Vermutungen durch die folgende Untersuchung bestätigt werden können: " 'Regula' bedeutet in den Texten des zweiten und dritten Jahrhunderts nicht dasselbe wie in der späteren Zeit, nämlich kein festes 'Symbol' und keine 'Credo-Formel', sondern eine bestimmte sachliche Zusammenfassung der christlichen Lehrwahrheit und in diesem Sinne des 'Glaubens'. Die Richtschnur ist in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, vielleicht in Kleinasien, entstanden und sollte die sichere Abwehr der gnostischen Irrlehren ermöglichen. Sie schützte den im Sinne dieser Zeit ursprünglichen Gehalt des katholischen Gottes- und Christusglaubens und diente gegen alle Verführungsabsichten und Verfälschungen der Ketzer als 'Richtschnur' der Wahrheit. Ihr Schwerpunkt lag im 'zweiten Artikel', der—wie es schon Ignatius getan hatte—die wesentlichen Daten der Christus-Geschichte in antidoketischer Absicht zusammenstellt. Aber auch der kürzere 'erste Artikel', [61] das Bekenntnis zu Gott dem allmächtigen Schöpfer, ist antignostisch akzentuiert.¹³ Die Erwähnung des heiligen Geistes kann folgen, aber auch fehlen, da sein Inhalt zunächst kaum umstritten ist. Die Richtschnur ist also zwei- oder dreigliedrig aufgebaut. So erscheint sie—je nach Anlaß und Absicht—in kürzerer oder breiterer Gestalt, aber stets in polemischer Abgrenzung bei Irenäus, dann bei Tertullian, Origenes, Novatian und anderen Autoren des zweiten oder dritten Jahrhunderts. Mit der Taufe hat die Richtschnur zunächst gar nichts zu tun; sie ist, wie der Name besagt, von Haus aus vielmehr eine dogmatische Norm zur Sicherung der christlichen Wahrheit gegen die Irrlehre."¹⁴

Auf die antihäretische, bes. antignostische Ausrichtung (nicht unbedingt Entstehung) der Glaubensregeln weisen unter den neueren Forschern u. a. hin: B. Hägglund, Die Bedeutung der "regula fidei", 38; R. P. C. Hanson, Tradition, 66 (mit Vorsicht). 92; C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, 147-149; K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte I, 87f. 152-156; L. W. Countryman, Tertullian and the Regula Fidei, 223-226.

¹³ Hier verweist H. v. Campenhausen mit Zustimmung auf die Darlegungen von D. L. Holland, ΠΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ in New Testament and Creed, 256-266.

¹⁴ H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea, 131f.

Im vorliegenden Fall der noëtianischen Glaubensregel ist es möglich, den Finger auf eine Textstelle zu legen, an der sich die antignostische Ausrichtung unmittelbar aufweisen läßt. Um die Gnostiker zu ermitteln, gegen welche sich Noët theologisch zur Wehr gesetzt hat, empfiehlt es sich, unter jenen zu suchen, die ihm zeitlich und vielleicht auch geographisch nahe waren, denn seine paradoxen Antithesen lassen auf eine aktuelle Auseinandersetzung schließen. Es kommen also zunächst die von Noëts Zeitgenossen Irenaeus beschriebenen Valentinianer in Betracht, und hier wird man in der Tat sehr bald fündig.

Ausgegangen sei von bereits angestellten Beobachtungen. Sie betreffen den Aussageinhalt einzelner Gottesprädikate und deren Abfolge insgesamt. Es fällt auf, daß die Reihe der Gottesprädikate an allen drei Stellen, an denen Hippolyt sie mitteilt, immer mit ἀόρατος beginnt, ἀγέννητος in der Mitte hat und mit ἀθάνατος schließt; Ref. X,26 bietet überhaupt nur diese drei Adjektive.¹⁵ Diese konsequente Abweichung von den sonst üblichen, mehr systematisch angeordneten Reihen, in denen das grundlegende Prädikat ἀγέννητος am Anfang oder wenigstens unter den ersten Prädikaten steht,¹⁶ muß einen bestimmten Grund haben. Er wird in der Art der Aussagen des gnostischen Gegners liegen, auf den Noët, wie angenommen, hier antwortet. Das gleiche ist [62] für das ungewöhnliche Gottesprädikat ἀκράτητος zu vermuten. Das Wort kommt bei Hippolyt nur im Bericht über Noët vor (Ref. IX,10,10); es begegnet nicht im Neuen Testament, nach Ausweis der Clavis Patrum Apostolicorum von H. Kraft auch nicht bei den Apostolischen Vätern und ist auch im Index Apologeticus von E. J. Goodspeed nicht zu finden. Im Patristic Greek Lexicon von G. W. H. Lampe wird unsere Stelle unter der Bedeutung "invincible" angeführt; A. von Harnack übersetzt "unüberwindlich".¹⁷ Beides kann das Wort selbstver-

¹⁵ Die noëtianischen Reihen stehen bei Hippol., Ref. IX,10,9-10; X,26 und X,27,1-2.

¹⁶ Siehe einige Belege in R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel, 73⁶⁶.

¹⁷ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 745.

ständig heißen; im vorliegenden Zusammenhang scheinen diese Übersetzungen aber eher unpassend zu sein. Auf die treffende Deutung führt eine Stelle in Adv. haer. III,16,6, wo Irenaeus die gnostische Christologie beschreibt und seine eigene unter Benutzung der Antithesen Noëts dagegen stellt:

"Obwohl alle, die wir zuvor erwähnt haben, mit der Zunge einen einzigen Jesus Christus bekennen, machen sie sich selbst lächerlich, weil sie anderes denken und anderes reden. Denn ihre Fabeln verkünden auf verschiedene Weise, wie wir gezeigt haben, daß es ein anderer ist, der gelitten habe und geboren worden sei, und dieser sei Jesus, ein anderer aber der, welcher auf ihn herabstieg und auch wieder hinaufstieg, und dieser sei Christus; und der eine von ihnen rühre vom Demiurgen her oder sei der aus der Ökonomie oder der, welcher von Joseph abstamme; ihn erklären sie auch für leidensfähig (*passibilem*); der andere aber von ihnen sei von den unsichtbaren und unnennbaren (Orten) herabgestiegen; und dieser sei unsichtbar und ungreifbar und leidensunfähig, behaupten sie (*alterum uero eorum ab inuisibilibus et inenarrabilibus descendisse, quem et inuisibilem et incomprehensibilem et impassibilem esse confirmant*).

Darin irren sie von der Wahrheit ab, daß ihre Meinung von dem, der wahrhaft Gott ist, entfernt ist; sie wissen nicht, daß dessen Wort, der Eingeborene, der immer dem menschlichen Geschlecht gegenwärtig ist, der sich mit seinem Gebilde gemäß dem Wohlgefallen des Vaters geeint und gemischt hat und Fleisch geworden ist, daß dieser Jesus Christus unser Herr ist, der auch für uns gelitten hat und unseretwegen auferstanden ist und wieder kommen wird in der Herrlichkeit des Vaters, um alles Fleisch aufzuerwecken und sein Heil zu erweisen und das Gesetz des gerechten Gerichts auf alle auszudehnen, die von ihm gemacht worden sind.

Es ist also ein einziger Gott Vater, wie wir gezeigt haben, und ein einziger Christus Jesus, unser Herr, der durch die ganze Ökonomie hindurchging und alles in sich zusammenfaßte. Unter allen aber ist auch der Mensch, das Gebilde Gottes; er hat also auch den Menschen in sich zusammengefaßt, indem er, der Unsichtbare, sichtbar wurde, der Ungreifbare greifbar, der Leidensunfähige leidensfähig, und das Wort Mensch (*inuisibilis uisibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis, et Verbum homo*)."¹⁸

Die Antithesen der am Ende zitierten Glaubensregel, mit der Irenaeus komprimiert auf die Zusammenfassung der gnostischen Chri-

¹⁸ Iren., Adv. haer. III,16,6 (310,189-314,217 Rousseau-Doutreleau).

stologie antwortet, [63] sind, wie schon früher dargelegt,¹⁹ in der Reihenfolge und im Wortlaut unmittelbar oder mittelbar aus Noëts Glaubensregel übernommen. Es ist deutlich, daß sie genau die Worte korrigierend aufgreifen, mit denen kurz zuvor der gnostische Erlöser als *inuisibilis*, *incomprehensibilis*, *impassibilis* gekennzeichnet worden war. Der griechische Text dieser Stelle ist leider nicht erhalten; aber es ist nicht daran zu zweifeln, daß der lateinische Übersetzer die Korrespondenz erkannt und die nämlichen griechischen mit den nämlichen lateinischen Wörtern wiedergegeben hat. Nach dem *Lexique comparé* von B. Reynders setzt der Lateiner *incomprehensibilis* für ἀκατάληπτος und ἀκράτητος.²⁰ Aus dem Kontext des Wortes im Irenaeuszitat und dem Vergleich mit anderen Stellen ergibt sich, daß *incomprehensibilis* hier für ἀκράτητος steht und 'ungreifbar' bedeutet. Das soll im folgenden gezeigt werden.

Dieser Kontext bietet uns den "Sitz im Leben" der Antithesen Noëts, denn es ist sehr unwahrscheinlich, daß erst Irenaeus ihn geschaffen hat; vielmehr hat er ihn zusammen mit den Antithesen übernommen (dafür werden sogleich noch Gründe angeführt werden können). Bezeichnet ist hier der Abstieg und spätere Wiederaufstieg des Erlösers Christus *ab inuisibilibus et inenarrabilibus*, das heißt aus dem Pleroma, welches mit eben diesen Worten zu Beginn des irenäischen Berichts über das System der Ptolemäer beschrieben wird: λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις (*in inuisibilibus et inenarrabilibus*) ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα.²¹

Bei diesem durchaus räumlich vorgestellten Abstieg muß der Erlöser, um zum erlösungsbedürftigen Menschen auf dieser Erde zu gelangen, auch die sieben Planetensphären durchqueren, die von den ihm feindlich gesonnenen Engeln des (psychischen) Demiurgen beherrscht werden. Um von ihnen nicht erkannt und festge-

¹⁹ Vgl. R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel, 79-86.

²⁰ B. Reynders, *Lexique comparé*, 155.

²¹ Iren., Adv. haer. I,1,1 (28 Rousseau-Doutreleau).

halten zu werden, verbirgt er sich (nach einigen Texten durch Verwandlung seiner Gestalt), so daß er unsichtbar an ihnen vorüberkommt. Zur Erfüllung seiner Sendung benötigt er einen sichtbaren, greifbaren und leidensfähigen Leib, [64] der auf spezielle Weise verfertigt wird und mit dem er sich bekleidet. Dieser Leib wird von den kosmischen Mächten ergriffen und dem Tode überliefert, während der pneumatische Erlöser unsichtbar, ungreifbar und ohne zu leiden denselben Weg, den er herabgekommen ist, wieder ins Pleroma hinaufsteigt. Auf diese Stelle des gnostischen Mythos, an der die Zusammensetzung des auf die Erde herabgekommenen Erlösers beschrieben wird, nimmt Irenaeus in dem oben zitierten Text Bezug. Die folgenden Textbelege machen das deutlich.

Wir haben ausführliche Schilderungen des verborgenen Abstiegs des Erlösers aus dem Pleroma in verschiedenen, teils frühen, teils späteren gnostischen Schriften, vor allem auch aus der Bibliothek von Nag Hammadi.²² Irenaeus selbst bringt einige Nachrichten darüber in seinen Notizen über Gnostiker, die er als Vorläufer der Valentinianer bezeichnet.²³ In den Berichten über die valentiniani-

²² Siehe K. Rudolph, *Die Gnosis*, 153-158; Rudolph zitiert Beispiele aus dem Anhang der längeren Fassung des AJ (NHC II,1) 30,11-31,26 und der Dreigestaltigen Proténnoia (NHC XIII,1) 36,4-49,27. Vgl. dazu die Zweite Abhandlung des großen Seth (NHC VII,2) 56,21-57,6; den Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2) 136,16-137,4; Pistis Sophia c. 7,12 (7,26-30 Schmidt-Schenke, GCS).

²³ Vgl. Iren., *Adv. haer.* I,23,3 (316-318 Rousseau-Doutreleau) über Simon Magus; ebd. I,24,4 über die Lehre des Basilides; hier finden sich innerhalb der Beschreibung des Wiederaufstiegs die Äquivalente für ἀκράτητος καὶ ἀόρατος: "Quoniam enim Virtus incorporalis erat et Nus innati Patris (scil. Christus), transfiguratum quemadmodum uellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos (scil. Principes), *cum teneri non posset et inuisibilis esset omnibus*." (328,74-78 Rousseau-Doutreleau); vgl. die Aussagen über den Aufstieg der Erlösten I,24,6 (330,104-110 R.-D.): "Eum igitur qui haec didicerit et Angelos omnes cognouerit et causas eorum, *inuisibilem et incomprehensibilem* Angelis et Potestatibus uniuersis fieri, quemadmodum et Calacau (= scil. Salvator) fuisse. Et sicut Filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci, sed cum sciant ipsi omnes et per omnes transeant ipsos omnibus inuisibiles et incognitos esse." Im Bericht über die Ophiten wird der Abstieg durch die sieben Himmel erwähnt (*Adv. haer.* I,30,12:

schen Systeme der Ptolemäer und des Marcus Magus geht er (leider) auf den *descensus* Christi durch die Sphären der Archonten nicht näher ein.²⁴ Das wird daran liegen, daß er wie viele andere kirchliche Autoren seiner Zeit diese oder ähnliche Vorstellungen mit den Gnostikern teilte, zu polemischer [65] Darlegung und Auseinandersetzung also keinen Anlaß hatte.²⁵ Sein Interesse gilt ja nicht den Umständen des Abstiegs, sondern der von den Gnostikern prinzipiell bestrittenen Identität des herabkommenden Erlösers mit dem hier auf Erden Erschienenen, Greifbaren und Leidensfähigen. Daß die Ungreifbarkeit des Erlösers während des *descensus* eine Rolle spielt, das Wort *incomprehensibilis* also hier seinen Sitz im Leben hat, läßt sich wegen der fehlenden ausführlichen Schilderungen bei den Valentinianern nicht direkt belegen. Es ergibt sich aber unzweifelhaft aus dem Zusammenhang des oben

380,223-225 R.-D.): "Descendisse autem eum per septem caelos, adsimilatum filiis eorum dicunt, et sensim eos euacuasse uirtutem."

²⁴ Irenaeus erwähnt jedoch I,5,2 (80,500-507 Rousseau-Doutreleau) die ptolemäische Lehre über die Herstellung der sieben mit ihren Engeln identischen Himmel, der Hebdomas, durch den Demiurgen und berichtet, daß nach Markus der "in der Ähnlichkeit des Bildes" (scil. des vergänglichen Menschen; vgl. Röm 1,23) erschienene Erlöser niedergestiegen und in der Hebdomas ergriffen (festgehalten) wurde: τὸν καταβάντα καὶ κρατῆθέντα ἐν τῇ Ἑβδομάδι (Adv. haer. I,14,6: 224 R.-D.).

²⁵ Irenaeus kennt einen unsichtbaren Abstieg und sichtbaren Aufstieg des Wortes Gottes. Die Herrscher der sieben Himmel, die Engel, sind bei ihm im Unterschied zur Gnosis natürlich gute Wesen, vgl. Demonstratio 9 und 84; dazu G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, 46-53. Demonstr. 84 sagt Irenaeus zur Auslegung des Ps 24,7: " 'Erhebt, ihr Fürsten, eure Pforten; ja erhöht euch, ihr uralten Pforten, daß der König der Herrlichkeit einziehe.' Denn die uralten Pforten sind die Himmel. Weil aber das Wort in einer für die Geschöpfe unsichtbaren Weise herabgestiegen ist, so ist ihnen davon nichts kund geworden. Nun war das Wort Fleisch geworden, und sichtbar stieg es hinauf. Und als die Mächte ihn sahen, haben die unteren Engel denen, die auf der Feste waren, zugerufen: 'Erhebt eure Pforten...' " (Übers. Karapet Ter-Mekertschian und Erward Ter-Minassiantz, 44).

Damit verwandt sind die anschaulichen Schilderungen des *descensus* (und *ascensus*) in der AscIs 10,7-31; 11,22-33, in: NTAp⁵ II, 559-561, und in EpAp 13 (24), in: NTAp⁵ I, 212. Siehe hierzu und zu weiteren einschlägigen Texten J. Barbel, Christos Angelos, 297-311; J. Daniélou, Théologie du Judéo-christianisme, 228-237.

zitierten irenaeischen Berichts und aus dessen terminologischer Korrespondenz mit den Angaben über den Zweck der Verfertigung des Leibes für den Erlöser sowie über den Wiederaufstieg sowohl des Erlösers als auch der erlösten Pneumatiker; denn dieser Aufstieg ist das Spiegelbild des Abstiegs.

Der aus dem Pleroma Herniedergestiegene wird von den Gnostikern als *inuisibilis et incomprehensibilis et impassibilis* bezeichnet, sagt Irenaeus im oben zitierten Text aus Adv. haer. III,16,6;²⁶ er ist dies also selbstverständlich auch während des Abstiegs. Die gleiche Wortsequenz und das positive Äquivalent zu ihr begegnen auch dort, wo Irenaeus die ptolemäischen Vorstellungen über den Leib des Erlösers und dessen Tod mitteilt:

In Adv. haer. I,7,2 berichtet er, daß nach einigen Ptolemäern "unser Herr" aus viererlei Substanzen zusammengesetzt gewesen sei: aus der pneumatischen von der Achamoth, aus der psychischen vom Demiurgen, aus einer aus der [66] "Ökonomie" stammenden Substanz, "die mit unsäglichlicher Kunst verfertigt worden sei", und aus dem vom Pleroma kommenden Soter selbst. "Und dieser", heißt es dann, "sei leidensunfähig geblieben, denn er habe nicht leiden können, weil er ungreifbar und unsichtbar sei". Den griechischen Text hat uns hier Epiphanius aufbewahrt: Καὶ τοῦτον μὲν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι - οὐ γὰρ ἐνεδέχετο παθεῖν αὐτόν, ἀκράτητον καὶ ἀόρατον ὑπάρχοντα.²⁷ Der Lateiner übersetzt mit *impassibilis, incomprehensibilis et inuisibilis*, was genau in umgekehrter Reihenfolge den in Adv. haer. III,16,6 genannten Begriffen entspricht.

Das positive Pendant zu den negativen Begriffen bringt, wenn auch nicht ganz vollständig, ein sachlich verwandter Text aus den Excerpta ex Theodoto des Clemens von Alexandrien. In Nr. 59, einem Paragraphen aus jenem Block, der mit der irenaeischen Darstellung der Ptolemäer parallel geht und in dem ebenfalls die Zusammensetzung des absteigenden Erlösers erläutert wird, heißt es:

²⁶ Adv. haer. III,16,6 (310,198-312,201 Rousseau-Doutreleau).

²⁷ Das griechische Zitat Adv. haer. I,7,2 (105,708-710 Rousseau-Doutreleau); der lateinische Text ebd. 104,32-34.

Der, welcher in der Welt ankam, mußte einen wahrnehmbaren Leib annehmen, damit er zu sehen und zu greifen wäre und (in der Welt) wandeln (leben) könnte: ἐφ' ᾧ τε ὁφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι.²⁸ Der Hinweis auf die Leidensfähigkeit fehlt hier, aber die kennzeichnende Reihenfolge läßt keinen Zweifel an Stellenwert und Bedeutung des Wortes κρατηθῆναι aufkommen.

Wieder vollständig und wie in Excerpta 59 ins Positive gewendet begegnet die Reihe an einer weiteren Stelle, an der sich Irenaeus ähnlich wie in Adv. haer. I,7,2 über die Bestandteile des ptolemäischen Erlösers äußert: Der Soter habe zuletzt einen Leib aus psychischer Substanz umgelegt, welcher mit unsagbarer Kunst so angefertigt worden sei, daß er "sichtbar und greifbar und leidensfähig wurde" [67] (πρὸς τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητὸν γενέσθαι)²⁹. Das Wort ψηλαφητός (*palpabilis*) an der Stelle des zu erwartenden κρατητός (*comprehensibilis*) ist wahrscheinlich im Hinblick auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch gewählt³⁰—

²⁸ Clem. Alex., Exc. ex Theod. 59,3 (178 Sagnard); zum Verhältnis der Excerpta 43-65 und dem Bericht über die Ptolemäer bei Irenaeus siehe die Einleitung zur Edition von F. Sagnard 28f.

Hier mag ein Text Tertullians erwähnt werden, der die gleiche Terminologie voraussetzen scheint. De carne Christi 24,3 (916,18-24 Kroymann) verteidigt er (wie Irenaeus) gegen die Valentinianer die Einzigkeit Christi: "Sicut et definiens ipsum quoque Christum unum (vgl. 1Kor 8,6) multiformis Christi argumentatores quatit, qui alium faciunt Christum alium Iesum, *alium dilapsum de mediis turbis alium detentum* (...) *alium passum alium resuscitatum*."

²⁹ Adv. haer. I,6,1 (92,604f. Rousseau-Doutreleau); der griechische Text des Irenaeus ist bei Epiphanius erhalten; der lateinische Übersetzer hat an dieser Stelle: "ut et uisibile et palpabile et passibile fieret." Irenaeus wiederholt die Aussage der Ptolemäer I,9,3 (145,1037f. R.-D.): πρὸς τὸ ὁρατὸν γενέσθαι καὶ ψηλαφητὸν (ut uisibile et palpabile fieret).

Der ptolemäischen Reihe entspricht ziemlich genau IgnPol 3,2: τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν.

³⁰ Vgl. Lk 24,39: ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σὰρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει. 1 Joh 1,1: ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν.

ob von Irenaeus oder den Ptolemäern, mag offen bleiben³¹—und zeigt in jedem Fall, in welchem Sinne *incomprehensibilis* (ἀκράτητος) zu verstehen ist.

Wie der Erlöser für die Himmelsmächte "unsichtbar und ungreifbar" herabgestiegen ist, ebenso ist er auch wieder ins Pleroma hinaufgestiegen; Irenaeus faßt diese gnostische Lehre zu Beginn des christologischen Teils seines dritten Buches so zusammen:

"Es gibt welche, die sagen, Jesus sei das Gefäß für Christus gewesen; Christus sei von oben als Taube auf ihn herabgestiegen und, nachdem er den unnennbaren Vater verkündet habe, *ungreifbar und unsichtbar* (*incomprehensibiliter et inuisibiliter*) ins Pleroma eingetreten; denn nicht nur nicht von den Menschen, sondern nicht einmal von den Mächten und Kräften im Himmel sei er ergriffen (*apprehensum*) worden."³²

Die originalen griechischen Worte sind für den dem Eintritt des Erlösers in das Pleroma nachgebildeten Eintritt der Pneumatiker erhalten. Über diesen ptolemäischen Mythos berichtet Irenaeus im ersten Buch (I,7,1):

"Wenn aller Same (scil. die Pneumatiker) die Vollkommenheit erreicht habe, dann verlasse die Achamoth, ihre Mutter, den Ort der Mitte und trete in das Pleroma ein und empfange den Soter, der aus allen (scil. Äonen) hervorgegangen ist, als ihren Bräutigam, so daß eine Vermählung des Soter und der Sophia-Achamoth erfolgt. Und dies sei 'der Bräutigam' und die 'Braut' (vgl. Joh 3,29), das Brautgemach aber sei das ganze Pleroma. Die Pneumatiker aber, nachdem sie sich der Seelen entkleidet, rationale Geister geworden und *ungreifbar und unsichtbar* (ἀκρατήτως καὶ ἀόρατως) ins Pleroma eingetreten seien, würden den Engeln des Soter als Bräute gegeben."³³

[68] Die beiden Worte ἀκράτητος und ἀόρατος oder ihre lateinischen Entsprechungen *incomprehensibilis* und *inuisibilis* kehren in

³¹ Irenaeus zeigt in diesem Zusammenhang eine Vorliebe für ψηλαφᾶν (palpare), vgl. Adv. haer. III,24,2 (476,4 Rousseau-Doutreleau); IV,6,6 (448,96f. R.); IV,7,2 (458,27f. R.); IV,24,2 (702,36f. R.); vgl. Demonstr. 6.

³² Adv. haer. III,16,1 (286,1-7 Rousseau-Doutreleau).

³³ Adv. haer. I,7,1 (100,675-102,684 Rousseau-Doutreleau).

ähnlichem Zusammenhang, wie etwa auch in der Eschatologie der Markosier, konstant wieder, so daß an ihrer Zugehörigkeit zum originalen valentinianischen Mythos nicht zu zweifeln ist.³⁴ Unsichtbar und ungreifbar ist das Pneumatische, weil es anders als das Materielle keine fest umschriebene Gestalt hat.³⁵ Daß beim Aufstieg der Terminus ἀπαθής nicht mehr auftaucht, ist nur selbstverständlich; er wäre in diesem Zusammenhang ohne Sinn.

Die hier in so großer Anzahl beigebrachten Belege für die Sequenz der Begriffe "unsichtbar", "ungreifbar", "leidensunfähig" aus valentinianischen Texten zeigen, daß Noët mit seiner Glaubensregel auf den gnostischen Mythos vom verborgenen Abstieg des Erlösers antwortet. Der Begriff ἀόρατος steht in dieser Glaubensregel deswegen an der Spitze, weil er das erste Prädikat des Pleromas ist, aus dem der Abstieg erfolgt, und vor allem, weil er das vorzüglichste Prädikat des ersten Äons oder des Urvaters oder des "Gottes des Alls" darstellt.

Gleich in den ersten Sätzen, mit denen Irenaeus seine Darstellung des ptolemäischen Pleromas beginnt, finden sich drei der Gottesprädikate der Glaubensregel des Noët:

"Sie sagen, es existiere in unsichtbaren (ἀόρατοις) und unnennbaren Höhen ein vollkommener Äon, der vor (allem) ist. Diesen nennen sie auch Urprinzip und Urvater und Abgrund (Bythos). Er sei aber unfassbar und unsichtbar und ewig und unerzeugt (ἀχώρητον καὶ ἀόρα-

³⁴ Siehe Adv. haer. I,13,6 (202,104f. Rousseau-Doutreleau) über die Wirkung des Sakraments der "Apolytrosis" der Markosier: Διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀόρατους γίνεσθαι τῷ κριτῇ. Ebd. I,21,1 (295,855-857 R.-D.): Τὴν δὲ τῆς ἀπολυτρώσεως αὐτῶν παράδοσιν συμβέβηκεν ἀόρατον εἶναι καὶ ἀκατάληπτον, ἅτε τῶν ἀκρατήτων καὶ ἀόρατων μητέρα ὑπάρχουσιν. Ebd. I,21,5 (304,87-92 R.-D.): "Alii sunt qui mortuos redimunt ad finem defunctionis, mittentes eorum capitibus oleum et aquam (...), ut incomprehensibiles et inuisibiles Principibus et Potestatibus fiant, et ut superascendat super inuisibilia interior ipsorum homo, (...)." Vgl. auch die oben in Anm. 23 zitierten Texte und das EvPhil (NHC II,3) 77 und 106.

³⁵ Vgl. z. B. die Gleichsetzung der "spiritalia" mit jenen "quae sunt sinefiguratione et incomprehensibilia" in Adv. haer. II,7,6 (76 Rousseau-Doutreleau).

του, αἰδιόῳ τε καὶ ἀγέννητου) ..."³⁶

Auffällig beim Vergleich dieser doch sehr wenigen Sätze des Referats über das ptolemäische Pleroma einerseits mit der eingangszitierten, ebenfalls sehr kurzen [69] Glaubensregel des Noët (Hippol., Ref. IX,10,9f.) andererseits ist nicht nur die Zahl der übereinstimmenden Gottesprädikate, sondern auch die bezeichnende Reihenfolge: ἀόρατος und ἀχώρητος stehen vor ἀγέννητος.

Das Wort ἀόρατος ist das an erster Stelle stehende Adjektiv des pneumatischen Pleromas bei den Ptolemäern ebenso wie beim Valentinianer Markus.³⁷ Es ist bei diesen Gnostikern die typische Aussage über den ersten Äon. Es eröffnet sogleich die zweite Reihe der ptolemäischen Gottesprädikate, die Irenaeus mitteilt: Daß der Urvater für die übrigen Äonen (mit Ausnahme des Monogenes oder Nous) "unsichtbar" bleibt und "mit Blicken nicht erfaßt werden kann",³⁸ kennzeichnet ihn so sehr, daß er mit dem Begriff ἀόρατος allein bezeichnet werden kann.³⁹

Von den vier von Irenaeus an erster Stelle mitgeteilten und oben zitierten Eigenschaften des ptolemäischen Urvaters stehen drei

³⁶ Adv. haer. I,1,1 (28,74-78 Rousseau-Doutreleau).

³⁷ Siehe z. B. noch Adv. haer. I,1,3 (33,121-34,122 Rousseau-Doutreleau): τοῦτο τὸ ἀόρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοὺς Πλήρωμα.

Wie die Ptolemäer spricht der Gnostiker Markus von "den unsichtbaren und unnennbaren Orten": Adv. haer. I,13,1; I,14,1; vgl. I,17,1 (267,620 R.-D.); I,18,1 (276,703 R.-D.); I,18,3 (281,745f. R.-D.). Vgl. weiter II,praef.1 (22,14 R.-D.): "... inuisibilis apud eos Pleromatis ..."; III,11,1 (140,17 R.-D.): "quae sunt inuisibilia et innominabilia"; III,11,4 (150,100 R.-D.), und viele andere Stellen mehr.

³⁸ Vgl. Adv. haer. I,2,1 (36,142-37,148 Rousseau-Doutreleau).

³⁹ Vgl. Adv. haer. I,5,1 (78,489f. Rousseau-Doutreleau): τοῦ ἀοράτου Πατρός. Für Markus vgl. z. B. Adv. haer. I,14,1 (207,144f. R.-D.): αὐτὸς (scil. ὁ Λόγος) τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς. Ebenso I,15,5 (248,463 R.-D.); vgl. I,14,5 (223,268 R.-D.); I,19,1f.

Auch im (valentinianischen) EV (NHC I,3) 20,19f. heißt es, daß "der Vater des Alls unsichtbar" ist; vgl. ebd. 38,16-19; 39,5f.; ähnlich AJ (NHC II,1) 2,26-32; in der im *Berolinensis Gnosticus* erhaltenen Version des AJ ist "der Unsichtbare" die stehende Bezeichnung für den "Vater des Alls", vgl. z. B. S. 22, 23, 27, 28, 29 usw. (Till).

auch in Noëts Glaubensregel, *αἰδιος* fehlt.⁴⁰ Die zweite Reihe der Gottesprädikate in Adv. haer. I,2,1 enthält die Begriffe *ἀόρατος* καὶ ἀκατάληπτος, ἀμέτρητος,⁴¹ ἀναρχός τε καὶ ἀχώρητος καὶ οὐ καταληπτὸς ἰδεῖν.⁴² Wenn man ἀναρχός als Äquivalent für ἀγέννητος auffaßt, so sind ἀμέτρητος und ἀκατάληπτος neu. ἀμέτρητος hat in dem von Hippolyt überlieferten Exzerpt aus Noët keine Entsprechung, wohl [70] aber in dem berühmten, einer Homilie entstammenden Fragment 13 des Melito, der hier, wie an anderer Stelle gezeigt, von den Antithesen des Noët abhängt.⁴³ Das Wort kommt in den einschlägigen Indices und Wörterbüchern zum Neuen Testament, den Apostolischen Vätern und Apologeten nicht vor, spielt aber in gnostischen Texten eine große Rolle, so daß man sicher auf seine Herkunft schließen kann, wenn es in Texten großkirchlicher Autoren begegnet.⁴⁴

⁴⁰ Ein Äquivalent zu *αἰδιος* kann man in dem ἀναρχός erblicken, das innerhalb der Antithesen bei IgnPol 3,2 steht (zitiert oben Anm. 29); ἄχρονος ist ebenso wie *αἰδιος* Prädikat der Ogdoas bei den Markosiern (vgl. Iren., Adv. haer. I,17,2). Ignatius hat als einziger der Apostolischen Väter auch das Wort *αἰδιος*, und zwar an zwei Stellen (IgnMagn 8,2 und IgnEph 19,3), die beide den valentinianischen Mythos voraussetzen.

⁴¹ Wörtlich: τὸ μέγεθος τὸ ἀμέτρητον αὐτοῦ (scil. τοῦ Πατρὸς).

⁴² Adv. haer. I,2,1 (36,142-37,148 Rousseau-Doutreleau).

⁴³ Melito, Frg. 13, in der griechischen Rückübersetzung von M. Richard, bei Melito of Sardis, On Pascha and Fragments, ed. S. G. Hall, 80⁵⁰: ὁ ἀόρατος ὁράται ..., ὁ ἀκράτητος κρατεῖται ..., ὁ ἀμέτρητος μετρεῖται ..., ὁ ἀπαθὴς πάσχει ..., ὁ ἀθάνατος θνήσκει ...; vgl. R. M. Hübner, Melito von Sardes und Noët von Smyrna, 15-19.

⁴⁴ Bei Aristides, Apol. 1,5 (nur noch armenisch erhalten) könnte ursprünglich ἀμέτρητος gestanden haben, doch scheint ἀόριστος wahrscheinlicher zu sein.

Für vorirenäische gnostische Texte vgl. z. B. die längere Version des AJ (NHC II,1) 3,10-12; die kürzere Version im Berolinensis Gnosticus 23,19f. (87 Till); 25,11f. (91 Till): "Die unermeßliche Größe", wie im eben (Anm. 41) zitierten Text der Ptolemäer, ebenso im EV (NHC III,3) 72,21. Tertull., Adv. Valent. 7,3 zählt *immensus* unter den Prädikaten des ersten Äons auf. Weitere gnostische Belege: TractTrip (NHC I,5) 54,22; vgl. 56,13f.; 1ApcJac (NHC V,3) 26,11f.; 2LogSeth (NHC VII,2) 68,16f.; EpPt (NHC VIII,2) 139,26f. Im "Unbekannten altgnost. Werk" begegnet das Wort sehr häufig, vgl. den Index in der Edition von C. Schmidt - H.-M. Schenke, GCS (Berlin 1981).

Statt ἀκατάληπτος fände man hier gerne das in Noëts Glaubensregel stehende ἀκράτητος; das würde den Nachweis für die These vereinfachen. Beide Wörter können ursprünglich "ungreifbar" im wörtlichen Sinn bedeuten, wie man hier noch an der Wendung οὐ καταληπτὸς ἰδεῖν ("für den Gesichtssinn nicht faßbar") erkennt. Der Lateiner kann deshalb auch beide Wörter mit demselben *incomprehensibilis* wiedergeben.⁴⁵ Hier bedeutet es aber "unbegreifbar" eher im übertragenen, geistigen Sinn; das zeigen die weiteren Stellen, an denen das Wort als Beschreibung der Verhältnisse im Pleroma auftritt.⁴⁶ Es wird also auch ursprünglich zu den den Urvater charakterisierenden Adjektiven gehört haben;⁴⁷ ἀκράτητος, solch übertragener Bedeutung nicht (oder nur mit Mühe) fähig, wäre [71] in diesem Zusammenhang unpassend, es hat seinen angemessenen Platz bei der Schilderung des "verborgenen Abstiegs" und Wiederaufstiegs des Erlösers und der Erlösten.

Welches ist das Ergebnis dieses Puzzles? Die These lautet: Noët antwortet unmittelbar auf den im ptolemäischen Pleroma explizierten Gottesbegriff und auf den Mythos vom *descensus incognitus* des Erlösers zugleich. Deswegen besteht seine (von Hippolyt sicher nicht vollständig überlieferte) Glaubensregel aus einer Sequenz philosophischer Gottesprädikate, die aus der ptolemäischen

Auffallend ist die positive Aufnahme des Begriffs bei antignostischen Autoren des 2. Jh.s In der monarchianischen Homilie Ps.-Hippol., In s. pascha 3,2 und 51,10 (121,13 und 179,9 Nautin, SC 27) ist es wie bei Melito, Frg. 13, Christus- (=Gottes-)prädikat. Irenaeus zitiert Melito wahrscheinlich Adv. haer. IV,4,2 (420,33-35 Rousseau); vgl. IV,19,2; IV,20,1. Im Brief der Martyrer von Lyon, bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,1,32.45 ist vom "unermeßlichen Erbarmen Jesu" die Rede. Tertullian hat den Begriff innerhalb einer letztlich von Noët abhängigen Glaubensregel im Apol. 17,2.

⁴⁵ Vgl. oben bei Anm. 20.

⁴⁶ Vgl. Adv. haer. I,2,2 (40,172 Rousseau-Doutreleau); I,2,5 (45,216; 46,219 R.-D.).

⁴⁷ Das zeigt auch der bei Johannes Damascenus aufbewahrte griechische Text von Adv. haer. IV,20,5 (640,4-7 Rousseau): καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρῶμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβάνομενον καὶ χωροῦμενον (...) παρέσχεν.

Darstellung des ersten Äons des Pleromas stammen und deren Spuren man auch noch bei Melito, Irenaeus, Tertullian (und Ignatius) ausmachen kann. Diese Gottesprädikate sind aber so ausgewählt, daß er ihnen antithetisch, die gnostische Auffassung korrigierend, einen Begriff entgegenstellen kann, mit dem er ein Geschehen oder Faktum der Heilsökonomie des Erlösers im Alten und Neuen Bund erfaßt. Deswegen ersetzt er ἀκατάληπτος durch ἀκράτητος und schafft sich damit die Möglichkeit, (mit seiner Antithese κρατητός) die im Mythos vom verborgenen Abstieg enthaltene gnostische Christologie zu treffen: Der gnostischen Aufspaltung der Erlösergestalt in den Nichtleidensfähigen aus dem Pleroma und den Leidensfähigen aus der Ökonomie wird in schroffer Paradoxie die Identität des Ungreifbaren mit dem auf Erden Ergriffenen entgegengestellt.

Noch bei einem seiner späteren Interpreten, bei dem römischen Bischof Kallist, ist Noëts antignostisches Vokabular erhalten, auch wenn Kallist, um dem Vorwurf des Patripassianismus zu entgehen, die einzige Person des Erlösers dem Namen nach in "Fleisch" und "Geist" aufteilt. Hippolyt berichtet über die Lehre des römischen Bischofs:

"Diesen Logos nennt er den einzigen Gott und sagt, daß er Fleisch geworden sei. Und er will, daß der, welcher dem Fleische nach *gesehen und ergriffen* wird (τὸν μὲν κατὰ σάρκα ὁρώμενον καὶ κρατούμενον), Sohn sei, der (ihm) Einwohnende aber Vater".⁴⁸

Nur mit diesen beiden—für sich genommen mindestens überraschend anmutenden—Vokabeln "gesehen und ergriffen" kennzeichnet Kallist an dieser Stelle den fleischgewordenen göttlichen Logos. Daß sie hier stehen und in dieser [72] Reihenfolge stehen, zeigt, wie nachhaltig Noëts Glaubensregel in seiner römischen Schule gewirkt hat.⁴⁹

⁴⁸ Hippol., Ref. X,27,4 (283,19-284,1 Wendland).

⁴⁹ Einen Widerhall der noëtianischen Antithese ἀχώρητος-χωρητός findet man in dem jüngeren Bericht des Hippolyt über die Häresie des Kallist Ref. IX,12,18 (249,2f. Wendland): τὸ μὲν γὰρ βλέπομενον, ὅπερ ἐστὶν

Noët reagiert aber nicht nur auf die gnostische Aufspaltung der Erlösergestalt und den *descensus incognitus*, sondern, indem er die Prädikate des ersten Gottes der Ptolemäer aufgreift (ihre Geltung also anerkennt) und ihnen in der Antithese, jeweils in einem Begriff komprimiert, die Fakten der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte gegenüberstellt, zugleich auf die Trennung des wahren Gottes und des Erlösers durch die Ptolemäer: Der unsichtbare, unfäßbare, unerzeugte und leidensunfähige Gott, von dem die Ptolemäer reden, ist derselbe, der hier auf Erden sichtbar und faßbar geworden ist, der geboren wurde und gelitten hat. Deswegen beginnt er seine Glaubensregel nach dem Bekenntnis zum einzigen Schöpfergott mit der Aussage, daß der Unsichtbare erschienen ist.

Sichtbar geworden oder erschienen ist der Unsichtbare zuerst "den Gerechten der alten Zeit", erklärt Noët.⁵⁰ Damit sind die Erscheinungen Gottes vor den Gerechten, insbesondere den Patriarchen des Alten Bundes gemeint, die Gottesvisionen der Propheten aber wohl eingeschlossen. Gewöhnlich werden (auch im Anschluß an Mt 13,17) Gerechte und Propheten oder auch Gerechte, Patriarchen und Propheten nebeneinander erwähnt.⁵¹ Aber da die Patriarchen [73] als gerecht und auch als Propheten gelten, können mit dem Wort δίκαιοι einfachhin die Propheten bezeichnet werden.⁵²

ἄνθρωπος, τοῦτο εἶναι τὸν υἱόν, τὸ δὲ ἐν τῷ υἱῷ χωρηθὲν πνεῦμα τοῦτο εἶναι τὸν πατέρα. Auch hier ist die ursprüngliche Reihenfolge "gesehen", "gefaßt" erhalten geblieben.

⁵⁰ Hippol., Ref. IX,10,9 (244,13 Wendland).

⁵¹ Vgl. z. B. Iren., Adv. haer. IV,11,1: "Quoniam autem non solum prophetae sed et iusti multi, praescientes per Spiritum adventum ejus, oraverunt in illud tempus venire in quo facie ad faciem viderent Dominum suum (etc.)"; ebd. IV,27,2: "... qui adventum ejus praenuntiaverunt et dispositionibus ejus servierunt iusti et prophetae et patriarchae (etc.)"; Demonstr. 56 (119 Froidevaux): "... qui ont craint Dieu et sont morts dans la justice et ont eu en eux mêmes l'Esprit de Dieu, comme les patriarches et les prophètes et les justes." TractTrip (NHC I,5) 111,8f.: "the righteous ones and the prophets"; ebd. 111,34f.: "the just ones and the prophets"; übersetzt von H. W. Attridge und D. Mueller, in: The Nag Hammadi Library in English, 85f.

⁵² Neben den irenaeischen Stellen in der vorangehenden Anmerkung vgl. u. a. Clem. Alex., Exc. ex Theod. 18,1: Der Erlöser erschien "Abraham und den übrigen Gerechten"; Iren., Adv. haer. V,1,2: "Wir haben zuvor gesagt, daß

Irenaeus zitiert mehrere Schriftverse, mit denen die Markosier die Unsichtbarkeit und Unbekanntheit des Urvaters beweisen wollten. Darunter befindet sich auch Ex 33,20: "Niemand wird Gott sehen und leben", das sie auf den ersten Äon beziehen. "Sie behaupten fälschlich" fährt er fort, "daß der Schöpfer (ποιητής, scil. der mangelhafte Demiurg) *von den Propheten gesehen* worden sei, das Wort aber: 'Niemand wird Gott sehen und leben' sei über die unsichtbare und allen unbekannte Größe gesprochen, so behaupten sie." Irenaeus dagegen bezieht Ex 33,20 auf den Vater und Schöpfer aller Dinge, der für ihn mit dem "unsichtbaren Gott" identisch ist.⁵³ Die Aufgabe, dies gegen die valentinianischen Gnostiker zu zeigen, hatte er schon nach seinem Bericht über die Ptolemäer so formuliert: "... und zu verstehen, warum *Gott, obwohl er unsichtbar ist, nicht in einer einzigen Gestalt den Propheten erschienen ist, sondern den einen so, den anderen anders*".⁵⁴

Man wird also annehmen dürfen, daß die Aussage Noëts, der einzige Gott, "der Schöpfer und Vater aller Dinge, sei, als es ihm gefiel, den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist", direkt antignostischen Charakter hat und speziell gegen Vertreter einer valentinianischen Schule gerichtet ist. Man wird das umso mehr schließen dürfen, als die von Irenaeus im vierten Buch seiner Widerlegung vorgetragene Lösung, mit der er auf die Schriftbeweise der Markosier antwortet, sich, wie schon früher dargelegt, sachlich und terminologisch eng mit Noëts Theologie berührt.⁵⁵ Tertullians Diskussion der [74] Identifizierung des un-

Abraham und die übrigen Propheten ihn (scil. den Logos) prophetisch sahen, indem sie das Zukünftige durch Visionen prophezeiten"; ganz ähnlich: Demonstr. 44; ebd. 45 über Jakob als Seher; vgl. Adv. haer. IV,21,3 (682,63 Rousseau): "Propheta fiebat Jacob". Die Propheten als "Gerechte": Iust., Dialog. c. Tryph. 7,1; Hippol., Ref. X,33,10f. Die Gleichsetzung ergibt sich auch aus dem Vergleich zwischen IgnPhld 9,1 und Ps 117,20 (LXX).

⁵³ Adv. haer. I,19,1f. (285-287 Rousseau-Doutreleau).

⁵⁴ Adv. haer. I,10,3 (163,1164-1166 Rousseau-Doutreleau): καὶ διὰ τὸ ἀόρατος ὧν ἐφάνη τοῖς προφήταις ὁ θεὸς οὐκ ἐν μιᾷ ἰδέᾳ, ἀλλὰ ἄλλως ἄλλοις, συνίειν.

⁵⁵ Irenaeus gesteht den Valentinianern zu, daß niemand Gott in seiner Größe sehen und am Leben bleiben könne, weil der Vater *incapabilis* (ἀχώρητος)

sichtbaren Gottes mit dem in den Theophanien den Patriarchen und Propheten Sichtbargewordenen in *Adversus Praxean* 14-16 läßt nur mehr das Fortwirken der noëtianischen Theologie, aber nicht mehr deren ursprünglich antignostische Ausrichtung erkennen.

Wenn Noët sagt, daß der Unsichtbare nach seinem Gefallen "erscheine", so hat er dabei nicht nur an die ausdrücklich erwähnten Theophanien des Alten Bundes gedacht, sondern auch an die Menschwerdung als die von den Propheten vorausgesagte überragende Theophanie. Das zeigt seine Bezugnahme auf Bar 3,36-38 im zweiten Teil des Referats Hippolyts:

"Ein einziger aber sei dieser, *der da erschienen ist* (τὸν φανέντα) und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch unter Menschen gewandelt ist (ἐν ἀνθρώποις ἄνθρωπον ἀναστραφέντα), der sich *denen, die (ihn) sahen* (τοῖς ὁρώσιν), als Sohn bekannt habe um der erfolgten Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe."⁵⁶

Bar 3,36-38 ist also bei Noët in die antignostische Argumentation einbezogen. In monarchianischen Texten wird häufig auf diese Schriftverse angespielt.⁵⁷ Elena Cavalcanti hat auf den antignostischen Gebrauch bei Irenaeus und Origenes hingewiesen.⁵⁸ Origenes zieht in seinem Johanneskommentar Bar 3,38 heran, um gegen Herakleon die eigentliche Bedeutung der Antwort Johannes des Täufers auf die Frage der Abgesandten der Pharisäer (Joh 1,26-

sei; aber Gott könne "gemäß seiner Liebe und Menschheit und Allmacht" erkannt und gesehen werden, was auch die Propheten vorausgesagt hätten. Er verweist darauf, daß Gott sich freiwillig zu verschiedenen Gelegenheiten und auf verschiedene Weise den Menschen zu sehen gibt und schließt mit der noëtianischen Formulierung: καὶ διὰ τοῦτο ὁ ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος ὁρώμενον ἑαυτὸν καὶ καταλαμβάνομενον καὶ χωρούμενον τοῖς ἀνθρώποις παρέχει. (*Adv. haer.* IV,20,5: 638-641 Rousseau). Auf die vielfältige Erscheinungsweise Gottes kommt er im folgenden immer wieder zu sprechen, vgl. insbesondere IV,20,6-11. Zu *Adv. haer.* IV,20,1-11 siehe R. M. Hübner, *Die antignostische Glaubensregel*, 83-86.

⁵⁶ Hippol., *Ref.* IX,10,11 (245,3-6 Wendland).

⁵⁷ Siehe eine Stellensammlung in R. M. Hübner, *Die antignostische Glaubensregel*, 60f.⁴²

⁵⁸ E. Cavalcanti, *Osservazioni*, 146-148.

27) aufzuzeigen. Dabei betont er die Identität des Unsichtbaren mit dem auf Erden Erschienenen:

"Und damit niemand meine, daß der Unsichtbare, der bis zu jedem Menschen, oder vielmehr zum Kosmos insgesamt gelangt, ein anderer sei als der, welcher Mensch geworden und auf der Erde erschienen und mit den Menschen gewandelt ist, fügt er (scil. Johannes) seinen Worten 'Mitten unter euch steht einer, den ihr nicht kennt' hinzu: 'der nach mir kommt', das heißt: der nach mir offenbar werden wird."⁵⁹

Diese Worte lassen noch genau das Anliegen Noëts erkennen. Obwohl für Origenes der Unsichtbare selbstverständlich der vom Vater hypostatisch [75] unterschiedene göttliche Logos ist,⁶⁰ kommt das in seiner Formulierung nicht zum Ausdruck. Wie sie dasteht, könnte sie von Noët stammen. Man muß eigentlich irgendeine Verbindung zwischen den Texten beider annehmen, zumal die übrigen Stellen, an denen Origenes auf Bar 3,36-38 Bezug nimmt, nichts dergleichen aufweisen.⁶¹ Vielleicht hat ihn sein Interesse für alles Antignostische auf die Spur von Noëts bedeutendem Text gebracht. Vielleicht ist es auch nicht reine Spekulation, wenn man annimmt, Origenes habe während seines Rombesuchs zur Zeit Zephyrins Noëts Theologie kennengelernt. P. Nautin datiert diesen Aufenthalt nach 214 und vor 217, dem Todesjahr Zephyrins.⁶² Das sind die Jahre, in denen, wie Hippolyt sagt, "der größte Kampf" zwischen ihm und Zephyrin und dessen Diakon Kallist wegen der Schule der Noëtianer entbrannte.⁶³ Daß Origenes in einer solchen Situation vom Gegenstand des Streites nichts erfahren haben sollte, wäre eher verwunderlich.

Irenaeus jedenfalls hatte gute Gelegenheit, während seines Romaufenthaltes (177) durch die dortige kleinasiatische Gemeinde Kenntnis von Schriftstücken aus Smyrna zu erhalten. Die Stellen, die E. Cavalcanti aus Adv. haer. IV für die antignostische Verwen-

⁵⁹ Orig., In Io. comm. VI,156 (248 Blanc).

⁶⁰ Vgl. ebd. VI, 154 und 188 (246; 268 Blanc).

⁶¹ Vgl. die bei E. Cavalcanti, Osservazioni, 147f. besprochenen Stellen.

⁶² P. Nautin, Origène, 365.

⁶³ Vgl. Hippol., Ref. IX,6-7.

dung von Bar 3,36-38 anführt, stammen beide aus den Darlegungen, in denen Irenaeus gegen die Valentinianer das Sichtbarwerden des Unsichtbaren auf die Visionen der Propheten und die (mit Bar 3,36-38 angekündigte) Inkarnation bezieht.⁶⁴ Das sind jene Passagen, die, wie schon erwähnt, engste Berührungen mit Noëts von Hippolyt referiertem Text aufweisen.⁶⁵ Alles spricht dafür, daß Irenaeus, der hier Noët teilweise wörtlich aufnimmt, auch die antignostisch ausgerichtete Benutzung der Baruchverse von Noët übernommen hat. Die Übereinstimmung zwischen Irenaeus und Noët ist [76] von E. Cavalcanti nicht bemerkt worden, weil sie für Noët lediglich die pseudohippolytische Schrift *Contra Noëtum*, aber nicht die *Refutatio* herangezogen hat.

Der antignostische Einsatz der Baruchverse läßt sich noch direkter aufweisen. Gnostiker haben diese Schriftstelle in ihrem Sinne benützt und damit die Gegenreaktion ausgelöst. Im Bericht des Irenaeus über die Lehren des Markus ist eine deutliche Bezugnahme auf Bar 3,38 zu erkennen: "Aus der Tetras nämlich gingen die Äonen hervor. Es waren aber in der Tetras Anthropos und Ekklesia, Logos und Zoe. Von diesen nun, sagte er, flossen Kräfte ab und schufen den *auf Erden erschienenen* Jesus (τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα Ἰησοῦν)".⁶⁶ ὁ ἐπὶ γῆς φανείς bezieht sich auf ἐπὶ τῆς γῆς ὥφθη in Bar 3,38. Auch Noët hat diesen in der zeitgenössischen christlichen Literatur häufigen Wechsel des Verbs.⁶⁷

Wahrscheinlich enthält auch die schon zitierte Stelle aus den *Excerpta ex Theodoto* 59,3 eine Anspielung auf die Baruchstelle. Dort

⁶⁴ E. Cavalcanti, *Osservazioni*, 146, Anm. 6 und 7, zitiert *Adv. haer.* IV,20,8 (650-652 Rousseau) und IV,20,4 (634-636 R.).

⁶⁵ E. Cavalcanti, *Osservazioni* findet Baruchbenutzung noch *Iren.*, *Demonstr.* 12 und 97. Zu ergänzen sind *Demonstr.* 6, 53 und 86. Zwischen *Demonstr.* 53 und dem, was Hippolyt, *Ref.* IX,10,11 über Noëts Lehre berichtet, bestehen sogar wörtliche Übereinstimmungen, siehe R. M. Hübner, *Die antignostische Glaubensregel*, 62f. Aber auch die Glaubensregel in *Demonstr.* 6 zeigt unverkennbare Parallelen mit Noët.

⁶⁶ *Iren.*, *Adv. haer.* I,15,3 (242,410-413 Rousseau-Doutreleau).

⁶⁷ Vgl. z. B. *TestXII.Sim* 6,5 (21 de Jonge): κύριος ὁ θεός ... φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος; *TestXII.Ben* 10,7 (177 de Jonge): τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου.

heißt es, daß der psychische Christus, den der herabsteigende Erlöser anzog, unsichtbar war; "es mußte aber der, welcher in die Welt kam, auch einen wahrnehmbaren Leib erhalten, damit er gesehen und ergriffen werden und (hier) wandeln könne (ἐφ' ᾧ τε ὀφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι)". Das Wort πολιτεύσασθαι fällt in diesem Zusammenhang auf. (An den oben zitierten parallelen Stellen steht regelmäßig eine Form von πάσχειν.) ὀφθῆναι ... πολιτεύσασθαι könnte gut eine Variante für die Worte ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανέστράφη aus Bar 3,38 sein. Ein zeitgenössischer Beleg für den Wechsel des Verbs fehlt mir, er findet sich aber bei Späteren, und zwar bezeichnenderweise vor allem in Glaubensbekenntnissen, was auf eine Tradition schließen läßt.⁶⁸

[77] Es spricht auch viel dafür, daß nicht erst Origenes, sondern bereits Herakleon in seiner Auslegung Joh 1,26 mit der Baruchstelle in Zusammenhang gebracht hat. In dem Fragment seiner Johannesexegese, das Origenes im weiteren zitiert, ist ein Bezug auf Bar 3,38 erkennbar: "Herakleon aber sagt, die Worte (scil. des Johannes): *'Mitten unter euch steht er'* (Joh 1,26) seien (geschrieben) statt: Er ist bereits anwesend und er ist in der Welt und 'unter den Menschen' (Bar 3,38), und er ist schon euch allen offenbar (ἐμφανής)".⁶⁹ Der Bezug auf Bar 3,38 wird noch deutlicher, wenn man wahrnimmt, daß dieser Schriftvers in der gleichzeitigen christlichen Literatur mit anderen Stellen des Alten Testaments kombiniert wurde, die vom endzeitlichen Sein oder Wohnen Gottes "inmitten" seines Volkes sprechen. TestXII.Dan 5,13 heißt es zum Beispiel: ... κύριος ἔσται ἐν μέσῳ αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος.⁷⁰ Das ist eine Kombination aus Bar 3,38 und Joël 2,27,

⁶⁸ Siehe z. B. Euseb. Caes., Demonstr. ev. 7 proœm. (297,1 Heikel): Θεὸν ... σὺν ἀνθρώποις ἐπὶ γῆς πολιτεύεσθαι; ders., Ep. ad Caesarenses 4 (43,13 Opitz, Urkunde 22): σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον καὶ παθόντα; Apolin. Laod., Kata meros pistis 11 (171,7 f. Lietzmann): κατὰ τὸ ἀνθρώπινον ἐπὶ γῆς πολιτευσάμενος.

⁶⁹ Orig., In Io. comm. VI,194 (274 Blanc).

⁷⁰ TestXII.Dan 5,13 (109 de Jonge).

Zef 3,5, Sach 2,14 (LXX), Ez 37,26f.; 43,7 oder anderen ähnlichen Stellen.⁷¹

Es ist also möglich, daß drei bedeutende Vertreter der valentinianischen Schule Bar 3,36-38 ausgelegt haben. Noët reagiert auf eine dieser Auslegungen oder auf eine verwandte. Wenn aber christliche Gnostiker es für nötig hielten, die Baruch-Verse in ihrem Sinne zu interpretieren, dann müssen sie in der damaligen Theologie eine große Rolle gespielt haben. In den Testamenten der Zwölf Patriarchen dienen sie zum Beweis dafür, daß das im Alten Testament angekündigte Kommen Gottes auf die Erde in Jesus Christus erfüllt ist. Hier mußten Gnostiker eine Unterscheidung zwischen dem absoluten Gott und dem auf der Erde Erschienenen und Leidenden anbringen, die Noët wieder aufhob.

Warum die Theophanien des Alten Bundes in Noëts Glaubensregel genannt werden, warum die Antithese ἀόρατος-όρατός an erster Stelle steht und warum er sich auf Bar 3,36-38 bezieht, wird mit den vorhergehenden Ausführungen geklärt worden sein. Die Bedeutung der in der Glaubensregel folgenden [78] Antithesen ἀχώρητος-χωρητός, ἀκράτητος-κρατητός, ἀγέννητος-γεννητός hat sich weitgehend bei der Ermittlung des von Noët direkt anvisierten valentinianischen Gegners ergeben. Wie sehr Noët hier auf ihn eingegangen ist und sich die Stichworte von ihm hat vorgeben lassen, erkennt man daran, daß sich seine jeweiligen Antithesen in einer Glaubensregel zwar unterbringen lassen, aber—wenigstens zum Teil—doch eher mühsam unterbringen lassen. Auf χωρητός und κρατητός wäre von sich aus so leicht kein Theologe verfallen, wenn er die wesentlichen Heilstatsachen hätte aufzählen sollen.

Während όρατός auf die Theophanien des Alten Bundes und die letzte Theophanie, die Inkarnation, zu beziehen ist, bekommt χωρητός seinen Sinn allein von der Inkarnation; das ergibt sich zweifelsfrei aus der parallelen Verwendung bei Irenaeus, Kallist

⁷¹ Vgl. die Angaben über die Parallelen zu TestXII.Dan 5,13 und TestXII.Lev 5,2 im Kommentar von H. W. Hollander and M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*.

und Ps.-Hippolyt.⁷² κρατητός ist von der "Greifbarkeit" des durch die Fleischwerdung Sichtbargewordenen zu verstehen, deckt sich also sachlich mit ψηλαφητός. Eine solche Bedeutung kann man aus den weiter oben referierten Belegen bei den Ptolemäern, Irenaeus und Kallist erschließen.⁷³ Sonst wird mit dem Wort κρατεῖν eher ein Geschehnis innerhalb der Passion Christi bezeichnet.⁷⁴ Ὁρατός, χωρητός, κρατητός stehen in der Glaubensregel des Noët nicht so sehr für Ereignisse der Heilsgeschichte, sondern beschreiben vorrangig den wahren Zustand des christlichen Erlösers. Γεννητός, Antithese zu dem im ptolemäischen Katalog vorkommenden Gottesprädikat ἀγέννητος, bezieht sich auf das heilsgeschichtliche Faktum der Geburt aus Maria.⁷⁵ Dem schließt sich sehr knapp, in Antithese zu ἀπαθής und ἀθάνατος, die Leidens- und Sterbensaussage an, die ihren festen Platz in der [79] Heilsgeschichte hat. Als ἀπαθής wird von den Ptolemäern der Urvater dort bezeichnet, wo über die Leidensfreiheit der von ihm Hervorgebrachten berichtet wird.⁷⁶ Ebenso kennzeichnet dieses Adjektiv, wie schon dargelegt, den pneumatischen Christus aus dem Pleroma.⁷⁷ Das Wort ἀθάνατος jedoch findet sich nicht unter den valen-

⁷² Für Irenaeus vgl. Adv. haer. III,16,3 (298,94-97 Rousseau-Doutreleau); V,36,3 (466,70-72 R.-D.); IV,4,2 (420,33-35 R.): "Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum" (Die Äquivalenz von χωρέω und *capere* belegt B. Reynnders, *Lexique comparé*, 47, s. v. *capio*). Kallist (bei Hippol., Ref. IX,12,18) ist oben Anm. 49 zitiert. Ps.-Hippol., In s. pascha 45,2 (165,16-18 Nautin); ebd. 47,1 (171, 18-20 N.): θεὸς μὲν δὴ καὶ ἄνθρωπος οὗτος ὁ μέγας Ἰησοῦς ἐπεδήμεσεν ἡμῖν, ἀπιστεῖτω μηδείς, καὶ πνεῦμα ἡγεμονικὸν ἐχωρήθη ὑπὸ ἀνθρώπου σώματος.

⁷³ Für die Ptolemäer und Irenaeus siehe S. 105-107; für Kallist S. 112.

⁷⁴ Vgl. Melito, Frg. 13, Retroversion von M. Richard, in der Edition von S. G. Hall 80⁵⁰: ὁ ἀκράτῃτος κρατεῖται καὶ οὐκ ἀγανακτεῖ. ActPe (ActVerc) 20 (68,4f. Lipsius): "que<m> manus humana non de<t>inuit et tenetur a servientibus."

⁷⁵ Vgl. Hippol., Ref. IX,10,11 und X,27,2: ... γεννητὸν δέ, ὅταν γεννᾶται ἐκ παρθένου.

⁷⁶ Vgl. Adv. haer. II,12,1 (96,9-16 Rousseau-Doutreleau); II,17,3 (158,31-36); II,17,5.

⁷⁷ Vgl. Adv. haer. I,7,2, oben S. 105; III,16,6, oben S. 101. 105.

tinianischen Gottesprädikaten.⁷⁸ Die Antithese ἀθάνατος-θνητός ist also nicht durch eine gnostische Textvorgabe provoziert, sondern insgesamt von Noët gebildet worden, weil der Tod des göttlichen Erlösers notwendig in einer Glaubensregel bekannt werden mußte. Der Sache nach ist ἀθάνατος in αἰδώς enthalten, das zu den valentinianischen Gottesprädikaten gehört, sich aber als Antithese zu θνητός nicht eignet.⁷⁹

So läßt sich fast für jedes Wort der von Hippolyt im ersten Teil seines Referats wiedergegebenen Glaubensregel des Noët der antignostische Charakter aufweisen. Das gilt auch für jene Antithesen, die ursprünglich wohl zu Noëts regula dazugehörten, wie das übereinstimmende Echo bei Melito, Irenaeus und Tertullian vermuten läßt, vom unvollständig referierenden Hippolyt jedoch ausgelassen wurden.⁸⁰ Ob zwischen der antithetischen Glaubensregel des Noët und dem, was Hippolyt im zweiten Teil seines Berichts (Ref. IX,10,11-12) von Noëts Lehre mitteilt, ein literarischer Zusammenhang bestand, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit herausfinden. Die behandelte antignostische Ausrichtung des Bezugs von Baruch 3,36-38 auf die Geburt Gottes aus Maria in Ref. IX,10,11 zeigt jedenfalls einen sachlichen Zusammenhang an, der Reflex bei Irenaeus in Adv. haer. IV,20,4-8 macht auch einen literarischen wahrscheinlich. Der dem zweiten Teil des Berichts Hippolyts zugrunde liegende noëtianische Text, der wenigstens teilweise einer Homilie entstammt, weist mit Ausnahme eines kleinen Satzes ("der gestorben ist und nicht gestorben ist") keine polemischen Antithesen auf. Dennoch läßt sich auch hier für einige besondere Aussagen die antignostische Absicht wahrscheinlich machen.

[80] Ref. IX,10,12 referiert Hippolyt aus Noëts Homilie: "Dieser sei es, der an das Leiden herangetreten ist und ans Holz geheftet

⁷⁸ Im Index zu Adv. haer. von Reynders, *Lexique comparé*, sind s. v. *immortalis*, *immortalitas* keine Belege für die Valentinianer angeführt.

⁷⁹ Zu αἰδώς (Adv. haer. I, 1,1) vgl. oben Anm. 40.

⁸⁰ Vgl. oben S. 96-99.

wurde⁸¹ und sich selbst den Geist übergeben hat (καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα).⁸² Das letzte ist ein Mischzitat aus Lk 23,46: "Vater, in deine Hände übergebe ich (παρατίθεμαι) meinen Geist" und Joh 19,30: "Und er neigte das Haupt und übergab (παρέδωκεν) den Geist".

In den Excerpta ex Theodoto wird an zwei Stellen in jeweils unterschiedlicher Weise Lk 23,46 gedeutet. Exc. 1 wird gesagt, daß der Erlöser während der Passion den "pneumatischen Samen" der Erwählten, mit dem er beim Abstieg aus dem Pleroma bekleidet wurde, dem Vater übergibt, damit er nicht von den feindlichen Archonten "hier unten" festgehalten werde.⁸² Anders ist die Auslegung in Exc. 62: Hier ist das πνεῦμα von Lk 23,46 die Seele des psychischen Christus, die dem 'Vater' des Psychischen, dem Demiurgen, übergeben wird, während der Leib des psychischen Christus leidet (πάσχοντος τοῦ σώματος); das "Pneumatische" dagegen, heißt es, wird nicht mehr übergeben, womit wohl gesagt ist, daß die "Übergabe" bereits erfolgt ist.⁸³

Es läßt sich nicht beweisen, bleibt aber doch wahrscheinlich, daß sich Noët, wenn er mit Bezug auf Lk 23,46 (Joh 19,30) die Identität des leidenden Subjekts mit Gott (dem Vater) selbst hervorhebt, ge-

⁸¹ Ich übernehme hier eine Konjekture der Edition M. Marcovich, die durch die Parallele in Ref. X,27,2 gerechtfertigt ist; danach lautet der griechische Text: <καὶ> τοῦτον <εἶναι τὸν> πάθει <προσελθόντα καὶ> ξύλῳ προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα. Die Formulierung "an das Leiden herantreten" (die für Ref. X,27,2 sicher überliefert ist) fällt auf; sie ist nicht häufig; vgl. aber ExpVal (NHC XI,2) 33,23-25 (The Nag Hammadi Library in English, 438): "he did not [at all] want [to] accede to the suffering, [but he was] detained"; Melch (NHC IX,1) 5,7-8 (ebd. 400): "he did not come to suffering <though> he came to suffering".

⁸² Vgl. Clem. Alex., Exc. ex Theod. 1,1-2 (52-54 Sagnard).

⁸³ Vgl. Exc. ex Theodoto 62,1-3 (182-184 Sagnard); zur Interpretation dieser schwierigen Stelle siehe die Ausführungen Sagnards ebd. 185¹. Im Baruchbuch des Gnostikers Justin, bei Hippol., Ref. V,26,32 (131,32-132,3 Wendland), findet sich ebenfalls eine Auslegung von Lk 23,46, in welcher der psychische, leibliche Mensch vom pneumatischen Jesus geschieden wird.

gen die von Gnostikern mit demselben Schriftwort belegte Aufspaltung des Erlösers richtet.⁸⁴

[81] Das gilt ebenfalls für Noëts Bezugnahme auf den Lanzenstich von Joh 19,34.(37) an derselben Stelle: "Dieser sei es (...), der im Grabe bestattet und mit der Lanze durchbohrt (λόγχη τρωθέντα) und mit Nägeln befestigt ward—dieser sei der Gott und Vater aller Dinge".⁸⁵ In den Excerpta ex Theodoto 61 und 62 berichtet Clemens über die valentinianische Exegese von Joh 19,34.37. Durch den Ausfluß aus der Seite (ἐκ τῆς πλευρᾶς, vgl. Joh 19,34) habe der Erlöser den Ausfluß der "Leidenschaften" (πάθη) offenbart, also die Trennung vom psychischen Element, das er beim *descensus* angezogen hatte; damit habe er sichtbar gemacht, daß die (mit dem Psychischen gemischten pneumatischen) Substanzen auf die gleiche Weise, eben durch den "Abfluß der Leidenschaften" des Psychischen gerettet würden.⁸⁶ Der Ausfluß aus der Seite (Joh 19,34) ist hier Zeichen für den Ausfluß von etwas durchaus Negativem, das der Vernichtung anheimfällt.

Exc. ex Theod. 62 enthält eine Auslegung von Joh 19,37: "Es sitzt nun also der psychische Christus zur Rechten des Demiurgen, wie David sagt: 'Setze dich zu meiner Rechten' und so weiter (vgl. Ps 110,1). Er sitzt da aber bis zur Vollendung, damit 'sie den sehen, den sie gestochen haben' (Joh 19,37; Sach 12,10). Sie haben aber das Sichtbare gestochen, welches das Fleisch des psychischen (Christus) war (ἐξεκέντησαν δὲ τὸ φαινόμενον, ὃ ἦν σὰρξ τοῦ ψυχικοῦ)." ⁸⁷

⁸⁴ Lk 23,46 wird auch bei Ps.-Hippol., In s. pascha 55,2f. (183,11-21 Nautin, SC 27) zitiert; eine antignostische Tendenz ist nicht erkennbar. Zumindest nicht sicher antignostisch ist Ps.-Hippol., C. Noët. 18,4 (89,4f. Butterworth): καὶ πρὸς Πατέρα βοῶν παρατίθεται τὸ πνεῦμα ὁ ἀχώριστος τοῦ Πατρός; vgl. 18,8 (91,13-16 B.). Dieses letzte Kapitel von C. Noët. enthält Stücke aus Homilien, die den Stil der asianischen Rhetorik zeigen und Melitos Homilien(resten) ähneln.

⁸⁵ Hippol., Ref. IX,10,12 (245,8-10 Wendland).

⁸⁶ Siehe Clem. Alex., Exc. ex Theod. 61,3 (180 Sagnard) mit dem Kommentar zur Stelle.

⁸⁷ Clem. Alex., Exc. ex Theod. 62,1f. (182 Sagnard).

Die Andeutung von Joh 19,34.(37) bei Noët ist sehr knapp, kann aber nicht zufällig und belanglos sein; das zeigen die zahlreichen Zitate dieser Verse in der gleichzeitigen Literatur. Sie sind meines Erachtens als Reaktion auf die gnostischen Lehren zu verstehen, wie sie aus den angeführten Stellen der Excerpta erkennbar sind. Man kann durchaus annehmen, daß Noët hier auf einen valentinianischen Text antwortet, der mit dem von Clemens exzerpierten und in diesem Teil mit dem Bericht des Irenaeus, Adv. haer. I,4,5-7,5 insgesamt parallel gehenden Schriftstück verwandt ist. Die Zahl der gemeinsamen Themen, [82] Stichworte und Schriftbezüge ist auffallend groß.⁸⁸ Wenn Noët mit Bezug auf Joh 19,34.37 die Einheit des göttlichen Erlösers bekennt, dann richtet sich das gegen die von Valentinianern geübte und an dieser Schriftstelle demonstrierte Trennung des Erlösers in ein leidendes (psychisches) und ein nicht leidendes (pneumatisches) Subjekt.

Die gleiche Intention läßt sich auch bei Tertullian feststellen, wo er in *De carne Christi* Joh 19,37 anführt. Er polemisiert gegen den "vielgestaltigen" valentinianischen Christus, indem er, ähnlich wie Noët, die Leidens- und Herrlichkeitsaussagen, welche von den Gnostikern auf jeweils einen anderen verteilt werden, einem und demselben Subjekt zuweist. Formal—nicht zeitlich⁸⁹—können seine Sätze als eine Vorstufe zu den meisterhaft formulierten Antithesen Noëts betrachtet werden. Sie lassen deren polemische Ursprungssituation nicht nur erkennen, sondern machen sie ausdrücklich:

⁸⁸ Folgende Berührungen mit dem noëtianischen Text lassen sich aufzählen: Vorankündigung Christi durch die Propheten (Exc. 59,2) ; das Sichtbar- und Greifbarwerden, das Wandeln in der Welt: Bar 3,38 (Exc. 59,3-4) ; die Jungfrauengeburt (Exc. 60) ; Joh 19,34 (Exc. 61,3) ; Joh 19,37 (Exc. 62,2) ; Lk 23,46 (Exc. 62,3).

⁸⁹ Tertullian kennt entweder den von Hippolyt referierten noëtianischen oder einen damit eng verwandten Text. Die Paradoxien in *De carne Christi* 5 (die ihm das "credo quia absurdum" eingetragen haben) sind letztlich die von ihm literarisch verarbeiteten paradoxen Antithesen Noëts; vgl. R. M. Hübner, *Die antignostische Glaubensregel*, 78f.

"So zerschlägt auch der, welcher Christus selbst als einen einzigen definiert (scil. Paulus 1Kor 8,6) jene, die von einem vielgestaltigen Christus fabeln, die erklären, ein anderer sei Christus, ein anderer Jesus, ein anderer sei, der mitten aus der Menge entwichen ist, ein anderer, der ergriffen wurde (vgl. Mt 26,57: κρατήσαντες), ein anderer, der in der Abgeschiedenheit des Berges, von der Wolke umhüllt, vor den drei Augenzeugen erstrahlte, ein anderer, der für die übrigen als leidensfähig und niedrig erschien, ein anderer, welcher großherzig, ein anderer aber, welcher furchtsam war, schließlich ein anderer, der gelitten hat und ein anderer, der auferstanden ist, (wodurch sie auch ihre Auferstehung in ein anderes Fleisch hinein behaupten). (4) Aber es ist gut, daß *derselbe* vom Himmel kommen wird, der gelitten hat, *derselbe* allen erscheinen wird, der auferstanden ist: 'Und sie werden sehen und erkennen, den sie gestochen haben' (Joh 19,37), nämlich das Fleisch selbst, gegen das sie gewütet haben und ohne das er weder sein noch erkannt werden kann."⁹⁰

Neben der von Noët (und Tertullian) verteidigten Einheit des Erlösers könnte bei der Erwähnung des Lanzenstichs noch ein zweiter Gedanke eine Rolle spielen, auf den schon Martin Werner aufmerksam gemacht hat, nämlich "die sakramentale Heilsbedeutung des Todes Christi".⁹¹ Während in der [83] valentinianischen Auslegung von Joh 19,34 in Excerpta 61 das ausfließende Blut und Wasser die der Vernichtung preisgegebenen Leidenschaften anzeigen, sind sie in der Auslegung der Großkirchlichen Zeichen des göttlichen Lebens: "Und in die Seite wird gestochen, der allen das Leben schenkt", predigt ein unbekannter Verwandter des Melito und Noët.⁹² In dem berühmten Fragment De pascha des Apolinarius von Hierapolis werden Wasser und Blut als Logos und Pneuma interpretiert, als das Göttliche also, das ewiges Leben gewährt.⁹³ Zeichen der Wiedergeburt in der Taufe sind sie in der ebenfalls zeitgenössischen, kleinasiatischen Osterpredigt des Ps.-Hippolyt.⁹⁴ Bei

⁹⁰ Tertull., De carne Christi 24,3f. (916,18-29 Kroymann).

⁹¹ M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 571.

⁹² Ps.-Hippol., C. Noët. 18,4 (89,92f. Butterworth); vgl. 18,7 (91,9f. B.).

⁹³ Apolin. Hierap., De pascha, Frg. (246,21-24 Perler).

⁹⁴ Ps.-Hippol., In s. pascha 53,3 (181,2-8 Nautin); dazu: G. Visonà, L'interpretazione sacramentale di Io. XIX,34. Im Physiologus wird an drei Stellen (§ 4, 30, 48) Joh 19,34 auf das (sakramentale) Geschenk des ewigen Lebens gedeutet.

Irenaeus wird Joh 19,34 mehrfach als Beleg gegen den valentinianischen und markionitischen Dokerismus zitiert.⁹⁵ Der knappe Bericht des Hippolyt läßt allerdings keine sicheren Schlüsse zu, ob Noët den Lanzenstich auch mit einer dieser Intentionen erwähnt hat. Die Absicht, die Einheit des göttlichen Erlösers auszusagen, ist dagegen klar.

In der zweiten Auflage (1858) seines Lehrbuchs der christlichen Dogmengeschichte schreibt F. Chr. Baur über die "Bedeutung der Gnosis für das Dogma": "Wie die Gnosis überhaupt zuerst das christliche Dogma zum Gegenstande des denkenden Bewusstseins machte, so wirkte sie auch auf eine höchst anregende Weise zur Entstehung eines Systems der christlichen Theologie mit. Unmittelbar konnte freilich aus den Lehrsystemen der Gnostiker in das sich bildende System der christlichen Theologie nichts übergehen, indem aber überhaupt die Gnostiker die ersten waren, welche die Lehren des christlichen Glaubens spekulativ auffassten und eine bestimmte Lehrform aufstellten, *war es die Antithese gegen sie, durch welche beinahe alle christlichen Glaubensartikel ihre erste dogmatische Bestimmung erhielten*. Nur antithetisch glaubte man sich gegen die gnostischen Lehren verhalten zu können, da die Kirchenlehrer, nicht mit [84] Unrecht, in der Gnosis überhaupt ein dem christlichen Bewusstsein widerstreitendes Princip erkannten."⁹⁶

Diese Sätze werden in einem unerwartet wörtlichen Sinn bestätigt: Noëts Glaubensregel ist auch formal durch die Antithese zur gnostischen These entstanden, und zwar, wie die vorausgehenden Untersuchungen gezeigt haben, durch die Antithese zu einer ganz spezifischen gnostischen Lehre. Die Übereinstimmungen mit dem über die ptolemäischen Valentinianer Berichteten sind so groß, daß am ehesten ein Mitglied dieser viele Spielarten umfassenden

⁹⁵ Iren., Adv. haer. III,22,2; IV,33,2; IV,35,3.

⁹⁶ F. Chr. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, 73, Hervorhebung von mir.

Schule als unmittelbarer Gegner des Noët in Frage kommt. Auf jeden Fall ist es ein Valentinianer, und wahrscheinlich einer im westlichen Kleinasien. Hier präziser werden zu wollen, hieße die bisher ermittelten Daten zu überfordern. Die Konfrontation aber ist frisch, ihr Ergebnis genial: Noët greift direkt die ersten zentralen Aussagen der Ptolemäer über den unsichtbaren, unfaßbaren und unerzeugten ersten Gott auf und setzt die heilsgeschichtliche Antithese so dagegen, daß zugleich der gnostische Gottesbegriff korrigiert und der gnostische Mythos mit seiner Aufspaltung der Schöpfer- und Erlöserfiguren aufgehoben wird. Nur zu *einer* Zeit, an *einem* Ort, gegen *einen* Gegner und von *einem* Kopf kann so etwas hervorgebracht worden sein. Vor den Valentinianern gibt es solche Antithesen naturgemäß nicht. Wo sich Gleiches findet, wie zum Beispiel bei Melito, kann die Abhängigkeit von Noët nachgewiesen werden. Wo Ähnliches auftritt, ist mit Parallelbildung in ähnlicher antignostischer Situation zu rechnen. Als ein Beispiel dafür kann man den Nag-Hammadi-Traktat Melchizedek anführen. Obwohl antidoketisch, gilt er gelegentlich auch in diesem Punkte dennoch als gnostisch. Aber die Diskussion hat gezeigt, daß sich das nicht aufrecht erhalten läßt.⁹⁷ Dort wird über falsche Lehrer gesagt:

"[They] will come in his name, and they will say of him that he is unbegotten, though he has been begotten, (that) he does not eat even though he eats, (that) he does not drink even though he drinks, (that) he is uncircumcised, though he has been circumcised, that he is [85] unfleshly though he has come in flesh, that he did not come to suffering <though> he came to suffering, (that) he did not rise from the dead <though> he arose from [the] dead."⁹⁸

Die Ähnlichkeit mit Noëts antithetischer Glaubensregel ist offenkundig, zugleich treten die Unterschiede unverkennbar hervor. Mit Ausnahme von ἀγέννητος finden sich hier weder die für Noët

⁹⁷ Vgl. C. Colpe, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IX, bes. 110-112; C. Scholten, Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus, 102¹¹ und 49¹⁴.

⁹⁸ Melch (NHC IX,1) 5,1-11, übersetzt von S. Giversen und B. A. Pearson, in: The Nag Hammadi Library in English, 400.

kennzeichnenden Gottesprädikate, noch ist die bei ihm stets festliegende Reihenfolge gegeben. Dieser Text ist keine Antithese zum valentinianischen Pleroma und dem *descensus incognitus* des Erlösers, sondern unspezifische Antithese zu einem christologischen Dokerismus, dessen Herkunft allein von dieser Stelle aus sich kaum wird ermitteln lassen. Das zeigt noch einmal, wie konkret demgegenüber Noëts Glaubensregel "im Leben sitzt". Literarische Beziehungen zwischen beiden Texten gibt es sicher nicht. In einer vergleichbaren historischen Lage ist ein formal und inhaltlich vergleichbarer Text entstanden. Das gilt ähnlich auch für eine Stelle in der ebenfalls nicht-gnostischen Schrift "Die Lehren des Silvanus".⁹⁹

Bei Noët kann man die Glaubensregel, die *in nuce* seine antignostische Theologie enthält, sozusagen in *statu nascendi* beobachten. Melito, Irenaeus, Tertullian hängen direkt oder indirekt von ihm ab, benutzen auf jeden Fall bereits überkommenes Material. Will man den Inhalt der noëtianischen *Regula* zusammenfassen, so läßt er sich auf die Formel bringen, daß Jesus Christus Gott und Mensch ist, so freilich, daß der wahre Gott wahrer Mensch ist. Damit haben sich H. von Campenhausens Thesen in vollem Umfang als zutreffend erwiesen: Die Glaubensregel kommt in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Kleinasien, sie ist ein Lehrsummarium mit antignostischer Ausrichtung und hat von ihrem Ursprung her nichts mit der Taufe zu tun, auch nicht in dem Sinne, daß sie ein antignostisch gewendetes und polemisch aufgefülltes Taufsymboll wäre.

[86] Vergleicht man Noëts kunstvolles Produkt mit anderen frühen Glaubensregeln, etwa der der Epistula Apostolorum oder einer des Irenaeus, so läßt sich erkennen, daß das von Noët antignostisch eingesetzte "Lehrsummarium" *materialiter* bereits vorgelegen ha-

⁹⁹ Sil (NHC VII,4) 101,33-102,4: "So it is with Christ: even if [he is in the] deficiency, yet [he] is without deficiency. And even if [he has been begotten], he is (still) unbegotten. So it is with Christ: if, on the one hand, he is comprehensible, on the other he is incomprehensible with respect to his actual being"; übers. von M. L. Peel und J. Zandee in Nag Hammadi Library in English, 354.

ben muß. Es stammt, wie ein Blick auf die Summarien im Kerygma Petri, in Justins erster Apologie und in der *Epistula Apostolorum* lehren kann, vermutlich aus der Arbeit der frühchristlichen Lehrer, deren Aufgabe es war, zur Verteidigung gegenüber den Juden die Messianität Jesu, seine Geburt, sein Leben, Leiden, seine Auferstehung aus dem Alten Testament zu erweisen, und die ihre Beweispunkte in solchen Summarien zusammenfaßten.¹⁰⁰ Erst die durch Auswahl, Ergänzung und Hervorhebung zustandegewordene antignostische Wendung macht ein solches Lehrsummarium zur Glaubens-Richtschnur, die jetzt zwischen Häretikern und Katholischen trennt. Daß bei Justin das Material der späteren Glaubensregel vorliegt, aber noch nicht die antignostisch ausgerichtete Glaubensregel, ist nochmals ein unverrückbarer Hinweis auf die Zeit ihrer Entstehung.

Ergänzungen zu "Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna"

Erstmals veröffentlicht in: Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, hrsg. H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Marksches (BZNW 67), Berlin 1993, 57-86.

Zu S. 110f., in Anm. 44: Zu ἀμέτρητος als gnostischem Gottesprädikat und wahrscheinlich ursprünglichem Bestandteil der Glaubensregel des Noët siehe jetzt die Ausführungen in den "Nachträgen und Ergänzungen" S. 35-37.

Zu S. 123, in Anm. 84: Zum Charakter von C. Noët. 18 siehe oben die Bemerkungen in den Ergänzungen S. 91f.

¹⁰⁰ Vgl. KerPe, Frg. 4a, in: NTAp⁵ II, 40f. (= Frg. IX v. D.); Iust., Apol. I, 31,7; EpAp 3 (14), in: NTAp⁵ I, 207f.; W. Rordorf, Christus als Logos und Nomos; O. Skarsaune, The Proof from Prophecy, 140-157. 228-234.

Die Ignatianen und Noët von Smyrna

von

Reinhard M. Hübner

Der unmittelbare Bezug des Verfassers der Ignatianen auf die Theologie Noëts, genauer: auf seine aus den Berichten Hippolyts über die Lehren der Noëtianer in der Refutatio IX und X erschließbare Glaubensregel, läßt sich meines Erachtens am deutlichsten in den Sätzen des Briefes an die Epheser (= Eph) 7,2 und an Polykarp (= Pol) 3,2 fassen. Im Ausgang von diesen Stellen sollen das Verhältnis der Ignatianen zu Noët geklärt und die Briefe in den theologiegeschichtlichen Zusammenhang des zweiten Jahrhunderts eingeordnet werden.

In einem ersten Punkt (I) setze ich mich mit der Interpretation von Eph 7,2 und Pol 3,2 in der jüngeren Forschung auseinander, insbesondere der H. von Campenhausens, und berichte sodann (II) kurz über wichtige Positionen der älteren Forscher, welche die Verwandtschaft zwischen den ignatianischen Antithesen in Eph 7,2 und Pol 3,2 mit denen des Noët und anderer Autoren wie Melito, Tertullian und Irenaeus erkannt hatten. In den beiden folgenden Hauptpunkten soll zunächst (III) nachgewiesen werden, daß der Verfasser der Ignatianen Noëts antithetische Glaubensregel voraussetzt, in jedem Falle gegen Valentinianer angeht, und sodann (IV), daß seine monarchianische Gottesauffassung und theopaschitische Sprache mit dem Befund bei den meisten Autoren des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts übereinstimmt, jedoch vor ca. 150/160 nirgendwo anzutreffen ist.

Eph 7,2 und Pol 3,2 wurden wegen ihres besonderen Stils wiederholt als Hymnen (auf Christus) bezeichnet.¹ Das ist, von ihrer Form her geurteilt, zunächst naheliegend und in gewissem Betracht auch berechtigt, gibt aber keinen Aufschluß über die eigentliche Funktion dieser Sätze innerhalb der Briefe und über ihren "Sitz im Leben". So schließt Deichgräber im Hinblick auf Eph 7,2, daß "die Frage nach dem mutmaßlichen Sitz im Leben (...) sich nicht mit Sicherheit beantworten" lasse. "Der Text gibt gar keinen Anhaltspunkt, wo der Hymnus seinen Ort hat. Stammt er von Ignatius selbst, so wäre es möglich, daß es sich um ein rein literarisches, ad hoc geschaffenes Stück handelt. Aber auch darüber ist eben keine Gewißheit zu erreichen".² Dabei müßte es wohl bleiben, solange man den Text nur in sich betrachtet und Kontext und Parallelen nicht gebührend berücksichtigt. Die "Hymnen" Eph 7,2 und Pol 3,2 stehen aber im Ganzen des jeweiligen Briefes nicht an einem beliebigen Ort, vielmehr ist ihr Platz wohlberechnet. In beiden Fällen stellen sie die erste positive theologische Aussage des Briefes dar, nachdem jeweils zuvor (Eph 6,2-7,1; Pol 3,1) die scharfe Warnung vor der Häresie erging. Hier äußert der Verfasser der Ignatianen sein theologisches Anliegen, hier sagt er, worauf es ihm theologisch ankommt und was es in erster Linie zu verteidigen gilt. Diese als Hymnen apostrophierten Textstücke werden polemisch eingesetzt, und sie haben, wie ihre antithetische Bauweise erkennen läßt, ihren Ursprung in der Polemik.

¹ Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, (21921 = 1967), 255: "es ist die Sprache des Christushymnus". J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, 1921/2 (= 1968), 20-22, spricht von einem "hymnodischen Stil" und rechnet Eph 7,2 und Pol 3,2 unter die "Belege für den Prosahymnus im zweiten Jahrhundert". Vgl. G. Schille, *Frühchristliche Hymnen*, 1965, 39. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, 1967, 155, zu Eph 7,2 (Pol 3,2 wird nicht behandelt): "offenkundig ein Christushymnus". Seiner Analyse folgt weitgehend H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, 1978, 48.

² R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, 1967, 156f. Vgl. H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, 1978, 48.

Das lenkt die Aufmerksamkeit auf die ähnlich von einer Warnung vor den Häretikern begleiteten formelhaften Textstücke in der gesamten Briefsammlung, nämlich: Eph 18,2; Magn 8,2; Magn 11; Trall 9,1f.; Phld 9,2 und schließlich Sm 1,1f., wo die Warnungen nicht vorausgehen, sondern (2,1 und 4,1) folgen. Diese Texte enthalten christologische Aussagen nach Art einer *Regula fidei*, am ausführlichsten Trall 9,1f. und Sm 1,1f., eher bruchstückhaft Eph 18,2 und Magn 8,2, und nur die Kernpunkte (Geburt, Leiden, Auferstehung) zusammenfassend Magn 11 und Phld 9,2.

Trotz der formalen und inhaltlichen Besonderheiten von Eph 7,2 und Pol 3,2 wurde ihre Zusammengehörigkeit mit diesen glaubensregelartigen Texten von einigen Forschern durchaus erkannt. So hat M. Elze in seinen "Überlieferungsgeschichtliche(n) Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe" festgestellt, daß Eph 7,2 und Pol 3,2 (für die er auf die Charakterisierung als Hymnen verzichtet) in ihrer auffallend prägnanten, antithetischen Form eine Zusammenfassung von Inhalten bieten, wie sie in den christologischen Aussagereihen Eph 18,2, Trall 9, Sm 1,1f. vorliegen, zugleich aber—and das im Gegensatz zu den genannten Texten—mit den Adjektiven ἄχρονος, ἄόρατος, ἀψηλάφητος, ἀπαθής (Pol 3,2) und ἀγέννητος, ἀπαθής (Eph 7,2) Prädikate der hellenistischen philosophischen Gotteslehre aufgenommen haben und diese ursprünglich auf Gott bezogenen Aussagen auf Christus übertragen.³ Er kommt aufgrund seiner Beobachtungen zu dem Ergebnis, daß Eph 7,2 und Pol 3,2, obwohl sie auch traditionelles Gut enthalten, von dem—ähnlich wie Melito rhetorisch geschulten—Ignatius selbst geformt worden seien und nicht etwa auf Gemeindebildungen zurückgingen.⁴

Auch Hans von Campenhausen behandelt in seinem Aufsatz "Das Bekenntnis im Urchristentum" Eph 7,2 und Pol 3,2 in einer

³ M. Elze, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe, 1963, 40-46.

⁴ Ebd. 47-49.

Reihe mit Eph 18,2, Magn 11, Trall 9, Sm 1, Phld 8,2 und Phld 9,2⁵ und betont entschieden die polemische Ausrichtung dieser von ihm als "bekenntnishaft" bezeichneten Stücke: "als dogmatische Zusammenfassung dessen, was die Gemeinde von Christus glauben und festhalten soll, sind sie doch vor allem polemisch gemeint, eine energische Abwehr der doketischen Verführung. An dieser Bestimmung ist kein Zweifel möglich".⁶ Der notwendige Vergleich aller "inhaltlich so verwandten 'bekenntnishaften' Texte" führt zur Erkenntnis, daß Ignatius darin nicht, wie zahlreiche Forscher vermuten, "auf irgendeine Formel oder standardisierte Vorlage Bezug" nahm,⁷ vielmehr "seine christologischen 'Bekenntnisse' in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit den Doketen selbst geschaffen und seinen rechthabenden Adressaten als neues Abwehrmittel in die Hand gegeben hat".⁸ Frhr. von Campenhausen sieht in Ignatius, weil er als erster von der "knappen Wesensbestimmung Jesu" im urchristlichen Bekenntnis "zu einer geschichtlich entfalteten Aussage fortgeschritten ist",⁹ den Schöpfer einer neuen, "die weitere Entwicklung tiefgreifend" bestimmenden Form des Christusbekenntnisses: "Das geschichtlich gebaute Bekenntnis zu Jesus Christus wirkt in der dyadisch oder triadisch gestalteten 'Richtschnur' des Glaubens weiter, die der fortdauernde Kampf mit der Gnosis im zweiten Jahrhundert hervorgebracht hat; es erscheint ebenso in den theologischen Bekenntnissen disputierender Kirchenmänner des dritten Jahrhunderts (sie lehnen sich an die Richtschnur an), und es

⁵ H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, 1972, 241-246; Pol 3,2 und Phld 8,2 und 9,2 werden nur anmerkungsweise gewürdigt, das erstere, Eph 7,2 ähnliche, aber noch stärker "metaphysisch" gehaltene Stück, weil "es von der typischen Gestaltung jedenfalls erheblich" abweiche, die beiden anderen, weil sie "nur einige kurze Bekräftigungen von Christi Tod und Auferstehung", Phld 8,2 "in durchaus 'bekenntnishaftem' Ton", böten (ebd. S. 243¹⁸⁵ und 244¹⁸⁸).

⁶ Ebd. 246f.

⁷ Ebd. 249.

⁸ Ebd. 252; ähnlich, wenn auch nicht ganz so entschieden, hat F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol II*, 1900 (= 1962), 315-319, geurteilt.

⁹ H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, 1972, 252.

kommt im Apostolicum und in den förmlichen synodalen Festsetzungen des vierten Jahrhunderts in eine bleibende Gestalt."¹⁰

Mit dieser These hat H. von Campenhausen auch jenen alten und neuen Autoren widersprochen, die damit rechneten, daß Ignatius in seinen bekenntnishaften Stücken in irgendeiner Weise vorliegende Gemeindebekenntnisse¹¹ oder katechetische Traditionen¹² oder liturgische Vorbilder¹³ aufgenommen hat. Ignatius habe das historisch gebaute Christusbekenntnis "frei" und "selbst" und als erster geschaffen.¹⁴ "Bei den übrigen 'apostolischen Vätern' finden wir jedenfalls nichts Vergleichbares. (...) Ignatios steht in dieser Hinsicht allein."¹⁵ Er sei aber, fährt von Campenhausen fort, "darin auch der letzte urchristliche Theologe, daß sein Bekenntnis ausschließlich Jesus Christus selbst zum Inhalt hat".¹⁶

Nun, so allein—zum wievielten Male?—steht Ignatius denn wohl doch nicht da. Wenn er der erste wäre, der den ausführlichsten Teil der späteren *Regula fidei*, nämlich das geschichtlich gebaute Christusbekenntnis, hat, und wenn er der sein soll, dessen "bekenntnishafte" Stücke sich in den späteren antignostischen Glaubensregeln des Irenaeus und Tertullian—sie allein können zunächst gemeint sein¹⁷—ausgewirkt hätten, dann fragt man sich, warum diese im Kampf mit der Gnosis doch höchst aktuellen und unverändert einsetzbaren Texte in den fast sieben Jahrzehnten zwi-

¹⁰ Ebd. 253.

¹¹ Ebd. 243 werden Zahn, Lightfoot, Harnack, von der Goltz genannt, 247f. Köster, Cullmann, Wengst, Rathke, Grundmann, Schille, Schlier.

¹² Ebd. 250 mit Bezug auf J. N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, 1972 (= 1993), 73.

¹³ Ebd. 250f. mit Bezug auf H. Lietzmanns *Symbolstudien* X (1923).

¹⁴ Vgl. ebd. 249. 252.

¹⁵ Ebd. 252.

¹⁶ Ebd. 253.

¹⁷ H. v. Campenhausen nennt in seinem Aufsatz: *Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325)*, 1976, 132, als erste Autoren, bei denen die *Regula* zu finden sei, "Irenäus, dann bei Tertullian, Origenes, Novatian".

schen dem vermuteten Datum des Ignatius¹⁸ und ca. 180, dem wahrscheinlichen Abfassungsdatum des antignostischen Werks des Irenaeus, so gar keine erkennbare Wirkung zeigen, dann aber plötzlich bei Irenaeus und Tertullian. Welches ist die Brücke zwischen Ignatius und Irenaeus? Von Campenhausen geht dieser Frage, die er sehr wohl sieht, nicht nach: "Diese Entwicklung und besonders die Stellung Justins" verlangten eine eigene Untersuchung.¹⁹

Wenigstens in den Pastoralbriefen, kleinasiatischen (also dem Einfluß des Ignatius unmittelbar ausgesetzt!) Texten, deren Nähe zu Polykarp von Smyrna von Campenhausen überzeugend aufgewiesen hat,²⁰ und bei Polykarp, dem von Ignatius so massiv belehrten, müßten sich doch in den antignostischen Äußerungen die Spuren des mit der Autorität des prophetischen Märtyrers auftretenden Ignatius finden! Aber dem ist nicht so.²¹ Und bei dem (wohl über Ephesus nach Rom kommenden) Justin gibt es bezeichnenderweise das Material der *Regula fidei*, aber nicht die antignostisch ausgerichtete Glaubensregel selbst,²² die Ignatius hat. So ist es wohl auch nur in der vorausgesetzten Datierung begründet, daß von

¹⁸ H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, 1972, 241: "Die Briefe des Ignatios können nicht viel jünger sein als der Erste Johannesbrief."

¹⁹ Ebd. 252²²⁹.

²⁰ Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe = SBAWH Phil.-hist. KI 1951/2, aufgenommen in: Aus der Frühzeit des Christentums, 1963, 197-252.

²¹ Nach K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder, 1972, 125 ist 1 Tim 6,13 "im Gegenüber zu einer doketischen Gnosis gebildet worden und behauptet die Schöpfertätigkeit Gottes und das wahrhaftige Leiden Christi zu einem genau bestimmaren Zeitpunkt". Veranlassung und Atmosphäre dieser Formel seien die gleichen wie die der ignatianischen Magn 11, Trall 9,1f., Eph 18,2, Sm 1; aber 1Tim 6,13 ist offenkundig anders geartet (ebd. 124). - Polykarp hat Polyc 2,1f. einen Text, der in manchem an eine *Regula fidei* erinnert, aber nicht im geringsten an die des Ignatius; vgl. dazu M. Elze, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, 1963, 30: Der "Brief, den der Bischof von Smyrna, Polykarp, an die Gemeinde in Philippi schrieb, läßt keine Spuren davon erkennen, daß die Christologie der Gemeinde von Smyrna dem besonderen Charakter der Formel von Sm 1 entsprochen hätte."

²² Vgl. die Hinweise in meinem Beitrag zur FS Abramowski, 1993, 86.

Campenhausen das Wort "Glaubensregel" für die "bekenntnishafte" Stücke des Ignatius nicht benutzt. Die Beschreibung der *Regula*, die er wenige Jahre später gibt und, wie seine oben zitierten Worte zeigen, auch hier im Sinne hat,²³ trifft jedenfalls, was ihren christologischen Teil angeht, auf die von ihm besprochenen ignatianischen Texte voll zu. Klaus Wengst spricht im Hinblick auf Magn 11, Trall 9,1f., Eph 18,2, Sm 1,1f., (Eph 7,2 und Pol 3,2 werden von ihm nicht behandelt) ohne erkennbares Zögern von einer Glaubensregel in verschiedener Gestaltung.²⁴

Vielleicht ist es auch bezeichnend, daß H. von Campenhausen ein Stück der ignatianischen Glaubensregel, die ja in verschiedener Form und Vollständigkeit auf die Briefe verteilt ist, übersehen hat, nämlich den später sogenannten ersten Artikel. Er meint zu unrecht, daß Ignatius "darin (...) der letzte urchristliche Theologe" sei, "daß sein Bekenntnis ausschließlich Jesus Christus selbst zum Inhalt" habe.²⁵ Im Brief an die Magnesier 8,2 heißt es nach der ersten Warnung vor den Irrlehren (Magn 8,1):²⁶ "Denn die göttlichsten Propheten haben nach Maßgabe Jesu Christi gelebt. Deswegen wurden sie auch verfolgt, angehaucht von seiner Gnade, damit die Ungehorsamen vollkommen überzeugt würden: daß ein einziger Gott ist (ὅτι εἷς θεός ἐστίν), der sich selbst offenbart hat durch Jesus Christus, seinen Sohn, der sein ewiger Logos ist, nicht aus

²³ Vgl. den oben Anm. 17 genannten Aufsatz, 131f.

²⁴ K. Wengst, *Christologische Formeln*, 1972, 124: "Indem dieses Bekenntnis als kritische Kraft gegenüber der Häresie dient, wird es zur regula fidei als einem signum der katholischen Kirche. Doch gibt es keine allgemein verbindliche Formulierung, sondern verschiedene nebeneinander, die für Zusätze und wohl auch Änderungen offen sind."

²⁵ H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, 1972, 253.

²⁶ Diese Irrlehren nennt Ignatius hier "Judaismus". Aber dieser "Judaismus" ist "keine jüdische Angelegenheit" (H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, 1972, 244¹⁹¹). Im einzelnen ist das hier nicht zu begründen. Nach dem Zusammenhang geht es um die Ablehnung gnostischer Spekulationen über den Hervorgang des Logos im Pleroma der Äonen.

der *Sige* hervorgegangen,²⁷ der in allem dem wohlgefiel, der ihn gesandt hat."²⁸

²⁷ Magn 8,2. Ich folge hier dem Text A. Hilgenfelds, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria*, 1902, 11, der mit den besten Handschriften (G und L) und Timotheus Aelurus liest: ὃς ἐστὶν αὐτοῦ λόγος ἀίδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών. Die seit J. B. Lightfoot und Th. Zahn übliche Tilgung von ἀίδιος οὐκ halte ich für nicht hinreichend begründet. Ihr Hauptargument besteht in der Hypothese, ein späterer orthodoxer Interpolator habe den heiligen Vater Ignatius vor dem Verdacht der valentinianischen Häresie bewahren wollen, dem der angeblich ursprüngliche Text λόγος ἀπὸ σιγῆς ausgesetzt gewesen sei, und habe ἀίδιος οὐκ eingefügt. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 1885, II, 2, 126 zu Magn 8,2: "The insertion of the words ἀίδιος οὐκ if spurious, is much more easily explained than their omission, if genuine. A transcriber would be surely tempted to alter a text which lent itself so readily to Gnostic and other heresies." Ähnlich Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum Opera*, 1876, II, 37. Aber diese Hypothese beruht auf einem Zirkelschluß, insofern schon vorausgesetzt wird, daß Ignatius gar nicht gegen Valentinianer schreiben könne, weil er vor der Zeit dieser gnostischen Gruppen gelebt habe. Direkte antivalentinianische Polemik läßt sich bei Ignatius aber auch noch an anderen Stellen nachweisen, siehe weiter unten, S. 147-149 zu Pol 3,2 und Th. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos?* (Kap. 7-9) (erscheint in Kürze in SVigChr) zu Eph 19. Das bedeutet, daß hier nur die bestens bezeugte Lesart λόγος ἀίδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών die ursprüngliche sein kann. Weitere Argumente zu ihrer Verteidigung bei A. Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria*, 1902, 279f.; H. Delafosse (= J. Turmel), *Lettres d'Ignace d'Antioche*, 1927, 60-65; R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, 1929, 71-73; R. M. Hübner, *Thesen zur Echtheit*, 1997, 51f.

²⁸ Die inhaltlichen und sprachlichen Parallelen, die W. Bauer, H. Paulsen und W. R. Schoedel in ihren Kommentaren notieren, lassen sich mit auffallenden Texten aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ergänzen.

Zur *Inspiration der Propheten durch Christus*: vgl. den apokryphen Brief des Paulus an die Korinther in den Paulusakten 3Kor 9f. (übers. von W. Schneemelcher, NTApoc⁵, II, 232): "Denn der allmächtige Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, sandte (...) einen Teil vom Geiste Christi in die Propheten, welche die irrumslose Gottesverehrung verkündeten zu vielen Zeiten." Ähnlich lehrt Paulus auf einer Schiffsreise von Korinth nach Italien, ebd. 237: "und nach diesem (...) hat er (scil. Gott) dazu Propheten gesandt, um unseren Herrn Christus Jesus zu verkünden, welche nach der Reihe Los und Anteil empfangen von dem Geiste Christi. Denn vieles haben sie erlitten (...)." In der EpAp 19 sagt der auferstandene Christus: "Wenn aber alle Worte, die geredet sind durch die Propheten, erfüllt sind durch mich - ich (selbst) nämlich habe mich in ihnen befunden (...)" (Kopt. Version, übers. von C. D. G. Müller in W. Schneemelcher (Hg.), NTApoc⁵ I 217). In einem wahrscheinlich echten Fragment einer verlorenen Homilie Melitos, das in einer georgischen Homilie auf

Hier ist also sehr wohl das antihäretische Bekenntnis zum einzigen Gott vorhanden.²⁹ Es wird von ihm gesagt, daß er sich schon im Alten Bund durch seinen Sohn, den ewigen Logos, offenbart hat. Denn dieser ewige Logos hat die Propheten inspiriert (so daß sie ihn verkündet haben, vgl. Phld 9,2), bevor er als einziger Offenba-

das Kreuz erhalten ist, heißt es nach der Übersetzung von M. van Esbroeck, *Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie géorgienne sur la Croix*, 85, 202-204: "Quia est hic Verbum Patris, et spiritus potentiae eius (...), dator Spiritus sancti prophetarum". Das Stück steht in der Edition von S. G. Hall, *Melito of Sardis, On Pascha and Fragments*, 94 als New Fragment II, 20; vgl. ebd. p. 82 Frg. 15: "... the Word of God (...) who was all things in all: (...) among the prophets a prophet".

Vgl. auch Theoph. Antioch., *Ad Autol.* II,10; wo vom Logos gesagt wird: οὗτος οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφῆτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει.

Neben Barn 5,6 (οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφῆτευσαν) und 5,11 (τοῖς διώξασιν ἐν θανάτῳ τοὺς προφῆτας αὐτοῦ) bleibt *Iren., Adv. haer.* IV,20,4 eine sehr enge Parallele, zumal es sich hier um einen *Regula*-ähnlichen Text handelt: "Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia. (...) qui (...) cognoscitur semper per eum per quem constituit omnia. Est autem hic Verbum eius, Dominus noster Jesus Christus, qui in novissimis temporibus homo in hominibus factus est (...). Et propterea prophetae ab eodem Verbo propheticum accipientes charisma, praedicaverunt eius secundum carnem adventum." Vgl. *Demonstr.* 73 (83 Brox): "der Geist Christi ist es, der auch durch andere Propheten, hier (Ps 3,6) aber durch David über ihn sagt (...)". Hierher gehört wohl auch *Diog* 11,6f.: εἶτα φόβος νόμου ἄδεται, καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται (...) 7. ἦν χάριν μὴ λυπῶν ἐπιγνώση ἃ λόγος ὁμιλεῖ δι' ὧν βούλεται, ὅτε θέλει.

Zum *Leiden der Propheten um Christi willen* vgl. Melito, *De pascha* 59 (32,421 Hall): (...) τοὺς προφῆτας τοὺς ὁμοίους διὰ Χριστὸν πάσχοντας; ebd. 69 (36,487f. Hall): ἐν δὲ τῷ Δαυεὶδ διωχθεὶς, ἐν δὲ τοῖς προφῆταις ἀτιμασθεὶς. Ganz ähnlich "die älteste lateinische Predigt", *Ps.-Cyprian, Adv. Iudaeos* 21f. (113 van Damme): "et interficiendo[s] missos ad se prohetas qui de Christo praedicabant, exinde consuevit Israel persequi Christum non tantum in corpore advenientem, sed etiam cum a prophetis adnuntiaretur. (22) <In> universis etenim uati<bu>s persecuti sunt eum (...)".

Zur *Sendung des Logos-Sohnes* nach dem Wohlgefallen des Vaters vgl. Theoph. Antioch., *Ad Autol.* II,22: θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, ὁπότεν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, πέμπει αὐτὸν εἰς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁράται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκεται. Auch *Diog* 11,3-5 zeigt ähnliches Denken.

²⁹ Dem ὁμολογοῦμεν (*Magn* 8,1) korrespondiert πληροφορηθῆναι (vollkommen überzeugt sein, *Magn* 8,2), das hier wie auch *Magn* 11,1 und *Sm* 1,1 vor glaubensregelartigen Stücken steht.

rer Jesus Christus, gesandt vom einzigen Vater her (Magn 7,2), am Ende (auf Erden) erschien (Magn 6,1). Dieses Bekenntnis zur Einzigartigkeit Gottes und des Sohnes³⁰ und Offenbarers im Alten³¹ und Neuen Bund stellt Ignatius der gnostischen Leugnung entgegen.³² Sachlich und terminologisch entspricht das Aussagen im ersten Teil einer Glaubensregel, wie wir sie etwa in der *Demonstratio* 6 des Irenaeus,³³ in *De praescriptione haereticorum* 13 des Tertulian und in der *Epistula Apostolorum* 3 finden. Die Hauptstücke des zweiten, christologischen, Teils—das hat von Campenhausen gesehen³⁴—folgen dann nach einer nochmaligen Warnung vor den "Angelhaken des Irrtums" in Magn 11: "... daß ihr vollkommen überzeugt seid von der Geburt und dem Leiden und der Auferstehung, die erfolgt ist zur Zeit der Statthalterschaft des Pontius Pila-

³⁰ Vgl. auch Rom inscr.: τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ.

³¹ Vgl. Magn 9,1f.: ἵνα εὐρεθῶμεν μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου διδασκάλου ἡμῶν· 2. πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων; Jesus Christus ist der alleinige Lehrer (= Offenbarer) auch der Propheten. W. R. Schoedel, Ignatius of Antioch, 1985, 120, stellt wohl zu unrecht die Offenbarerfunktion des Logos im AT in Frage. Daß aber Ignatius nur Magn 8,2 den Sohn Logos nennt, bedarf noch der Erklärung. Sie liegt m. E. darin, daß hier abwehrend die Sprache der Valentinianer (am ehesten des Markus) aufgenommen wird; vgl. unten S. 193.

³² Um dies zu erkennen, genügt es, z. B. den—wie den Aufriß einer Glaubensregel anmutenden—antignostischen Themenkatalog bei Iren., Adv. haer. I,10,3 zu vergleichen.

³³ Iren., Demonstr. 6, übers. von N. Brox, Irenäus von Lyon, Epideixis. Adversus haereses, 36: "Und dies ist der Kanon unseres Glaubens (...): Gott, Vater, ungeworden, unfäßbar, unsichtbar, *ein Gott*, der Schöpfer von allem; das ist der allererste Punkt unseres Glaubens. Der zweite Punkt aber ist das *Wort Gottes, der Sohn Gottes, Jesus Christus*, unser Herr, *der den Propheten erschienen ist*, gemäß der Form ihrer Prophezeiung und gemäß der Tragweite der Ratschlüsse des Vaters (...); der auch am Ende der Zeiten, (...) Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist (...)." Die Prädikate "ungeworden", "unfäßbar", "unsichtbar", "sichtbar", stehen auch bei Ignatius in den "metaphysisch" anmutenden Glaubensregeln Eph 7,2 und Pol 3,2.

³⁴ H. von Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, 1972, 245; vgl. K. Wengst, Christologische Formeln, 1972, 119: "Hier wird schlagwortartig das unbedingt Wichtige aufgezählt - damit zeigt sich die Anlehnung an das Bekenntnis -, das gegenüber dem Irrtum ganz fest zu Behauptende."

tus". Ignatius bezeugt demnach—wenigstens in den Grundzügen—die ganze Glaubensregel,³⁵ nicht nur den christologischen Teil, und es besteht kein Grund, seine bekenntnishaften Stücke nicht unter die *Regulae fidei* zu rechnen. Daß er den christologischen Teil weitaus am stärksten betont, muß an der besonderen historischen Frontstellung gelegen haben.

Vor allem die Entdeckung der grundsätzlichen Übereinstimmung der ignatianischen *Regula* mit jenen der genannten Autoren, aber auch die sehr engen Berührungen einzelner Formulierungen daraus mit Texten insbesondere des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts³⁶ müssen gegenüber der These von Campenhausens über die Priorität und den Einfluß des Ignatius nachdenklich stimmen. Soll das alles (nach beinahe siebzigjährigem Schlummer in welchen Archiven?) unvermittelt sich ausgewirkt haben und in der Ketzerbekämpfung eingesetzt worden sein, ohne daß auf die wunderbare Autorität des so alten Märtyrerbischofs auch nur ein einziges Mal Bezug genommen worden wäre? Machen wir eine Probe. Irenaeus zum Beispiel gibt, um eine uralte, apostolische Überlieferung garantierende Autorität gegenüber den Gnostikern zu zitieren, seine Glaubensregel in *Adversus haereses* III,3,3—mit vieler Mühe!—als Inhalt des Briefes des Clemens von Rom an die Korinther aus; er nennt als glaubwürdigen Zeugen der apostolischen Tradition an zweiter Stelle nach den Bischöfen Roms den von den Aposteln eingesetzten Bischof von Smyrna, Polykarp, den glorreichen Märtyrer; er berichtet von dessen erfolgreicher Häretikerbekehrung mittels der apostolischen Wahrheit während seines Romaufenthaltes unter Aniket und seiner Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsfälscher Markion; er erwähnt als Beleg für Polykarps Glauben und seine Verkündigung der Wahrheit "das ausführliche Schreiben an die Philipper";³⁷ und er nennt an dritter und letzter Stelle als wahrhaften Zeugen der von den Aposteln herkommenden Überlieferung die

³⁵ Es bleibt allerdings auffallend, daß von der Schöpfertätigkeit des einzigen Gottes nicht ausdrücklich geredet wird ; vgl. dazu S. 175 mit Anm. 135.

³⁶ Vgl. oben Anm. 28.

³⁷ *Adv. haer.* III,3,4.

Kirche von Ephesus, die von Paulus gegründet wurde und in der Johannes bis in die Zeit Trajans (das ist die angebliche Zeit des Ignatius!) lebte.³⁸ Der Mann, der so bemüht ist, die ältesten ihm bekannten bischöflichen Nachfolger der Apostel mit ihren Namen, Briefen, antihäretischen Aktivitäten und beglaubigenden Martyrien³⁹ als Garanten der Glaubensregel anzuführen, und der verlangt, "die ältesten Kirchen aufzusuchen, in denen sich die Apostel aufgehalten haben", um von ihnen "die Überlieferung der Wahrheit" zu empfangen,⁴⁰ verschweigt hier Ignatius, der doch alle Kriterien für ein glaubwürdiges Zeugnis im höchsten Maße erfüllt: er sagt—anders als Eusebius—nichts davon, daß er der zweite Nachfolger des Petrus in der durch Barnabas, Paulus und den Apostelfürsten selbst dreifach mit apostolischer Lehre getränkten Kirche von Antiochien geworden ist,⁴¹ nichts davon, daß der um des Glaubens willen zum Tierkampf verurteilte Bischof Syriens (Rom 2,2) auf dem Weg nach Rom in der Asia gegen Häretiker seine Stimme erhoben, alle Kirchen (vgl. Rom 4,1) und sogar den Apostelschüler Polykarp in Briefen über die apostolische Tradition belehrt hat;⁴² er beruft sich hier nicht auf ihn, obwohl er ihn (und die angeblichen eifrigen Bemühungen Polykarps um seine Briefe?) kennt und obwohl, wenn von Campenhausen richtig rekonstruiert hätte, seine Glaubensregel in der *Demonstratio* 6 unter dem Einfluß zumindest von Magn 8,2, Eph 7,2 und Pol 3,2 zustandegekommen sein mußte.⁴³ Er zitiert, ohne Namen, Titel, Schrift, Zeit und Ort zu bezeichnen, im fünften Buche beiläufig, anlässlich eines Vergleichs der

³⁸ Ebd. letzter Satz.

³⁹ Irenaeus hebt außer dem ruhmreichen und leuchtenden Martyrium Polykarps auch die ruhmreiche Zeugnisablage des römischen Bischofs Telesphorus hervor (Adv. haer. III,3,3; 36 Rousseau-Doutreleau).

⁴⁰ Adv. haer. III,4,1 (46 Rousseau-Doutreleau).

⁴¹ Vgl. Euseb. Caes., Hist. eccl. III,36,2.

⁴² Vgl. dagegen Euseb. Caes., Hist. eccl. III,33,4: "Vor allem mahnte er sie (scil. die Gemeinden Asiens), sich vor den Häresien zu hüten, die gerade damals erstmals auftauchten, und er redete ihnen zu, an der Überlieferung der Apostel zäh festzuhalten, welche er zur Sicherheit auch im schriftlichen Zeugnis niederzulegen für notwendig hielt."

⁴³ Siehe oben Anm 33.

bewährten Christen mit der Frucht des Getreides, eine Stelle aus dem Römerbrief (4,1): "Wie einer der unsrigen, der wegen seines Zeugnisses für Gott zum Tierkampf verurteilt wurde, sagte: 'Weizen Gottes bin ich, und durch die Zähne von Tieren werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde.'"⁴⁴ Das ist alles aus und zu Ignatius.

Person und Briefe des Ignatius müssen dem Irenaeus höchst rätselhaft, wenn nicht suspekt erschienen sein. Daß die in seiner Glaubensregel gefaßte apostolische Tradition vom antiochenischen Märtyrer-Bischof her den Kirchen und auch ihm selbst zugekommen sei, hat er nicht gewußt, und er würde es nicht geglaubt haben, hätte man es ihm gesagt.

Die Stellung des Ignatius im Verhältnis zur *Regula fidei* wird anders zu bestimmen sein, als H. von Campenhausen meinte. Aber es bleibt sein Verdienst, die Zugehörigkeit von Eph 7,2 und Pol 3,2 zu der Gruppe der "bekenntnishaften" Stücke deutlich hervorgehoben zu haben. Von diesen beiden Texten aus läßt sich wohl am leichtesten und sichersten der historische Platz des Ignatius auch in der Geschichte der Glaubensregel ausmachen, und zwar dann, wenn man auf die besondere antithetische Form und den besonderen Wortbestand achtet. Man muß die Frage stellen, warum Ignatius sein historisch gebautes Christusbekenntnis (oder den christologischen Teil seiner Glaubensregel) hier, unvermittelt von der üblichen, fünfmal eingehaltenen Form abweichend, in paradoxen, philosophische Terminologie benutzenden Antithesen bringt. "Wo ist nur etwas annähernd Ähnliches damals (*scil.* "in der 1. Hälfte des 2. Jahrh.") geschrieben worden?", fragt Harnack anlässlich von Eph 7,2 bei seinem Versuch, die Zeit des Ignatius zu ermitteln.⁴⁵ Es wird zwar grundsätzlich zutreffen, daß Ignatius auch hier "nicht zitiert" und nicht auf eine "*standardisierte* Vorlage Bezug" nimmt,

⁴⁴ Iren., Adv. haer. V,28,4; die lateinische Version des Irenaeus und die Überlieferung bei Euseb. Caes., Hist. eccl. III,36,12 weichen hier in unterschiedlicher Weise vom griechischen und lateinischen Ignatius ab.

⁴⁵ A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 1896 (= ²1958), II,1, 397.

wie von Campenhausen vorsichtig formuliert.⁴⁶ Aber der Hinweis auf die durch die asianische Rhetorik geprägte "Originalität seiner Ausdrucksweise"⁴⁷ reicht doch wohl nicht aus, um die kunstvollen und völlig aus dem üblichen Rahmen fallenden Gebilde Eph 7,2 und Pol 3,2 inhaltlich und formal zu erklären. M. Elze nahm wenigstens für Pol 3,2 ein literarisches "Vorbild" an, und zwar einen "Typ" einer antithetischen "Gottesprädikation, (...), wie er durch das Petrus-Kerygma bezeugt wird".⁴⁸ Aber die Antithesen des 2. Fragments des Petrus-Kerygmas, das Elze hier im Auge hat, sind inhaltlich und formal von ganz anderer Art; sie enthalten nicht die auf dasselbe göttliche Subjekt bezogenen paradoxen Aussagen.⁴⁹

II

Für diese paradoxen Antithesen sind aber schon seit dem vorigen Jahrhundert und auch noch bei Paulsen und Schoedel sehr viel engere Parallelen beigebracht worden, ohne daß sie allerdings—von wenigen Ausnahmen abgesehen—genauer untersucht worden wären. Die m. E. einzig möglichen Schlußfolgerungen sind nur selten

⁴⁶ H. v. Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, 1972, 249; Hervorhebung von mir.

⁴⁷ Vgl. ebd. 250 und die Anmerkungen 208 und 210 auf S. 248f.; von Campenhausen (249f.) nimmt an, daß Ignatius "mündliche und z. T. auch schriftliche Jesus-Überlieferung" (Paulus und Matthäus werden genannt), auch "vielfach geläufige Bilder und feste Wendungen" aufgreife. "Aber die Wendungen sind jedenfalls nicht bis zur strengen Wörtlichkeit vorgeprägt."

⁴⁸ M. Elze, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, 1963, 43.

⁴⁹ KerPe, Frg. IIa bei Clem. Alex., Strom. VI,5,39,3 (451,9-11 Stählin, Früchtel, Treu, GCS): ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεὴς, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἔστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἀφθαρτος, ἀπόλητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ θυμῶς αὐτοῦ.

Zur Geläufigkeit dieser philosophischen Gottesprädikate und Antithesen insbesondere im hellenistischen Judentum, in dessen apologetischen Bahnen das Kerygma Petri sich hier bewegt, siehe die Bemerkungen und Literaturangaben von H. Paulsen, *Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik*, 1977, 14f.; zur antimarkionitischen Ausrichtung von KerPe, Frg. IIa siehe weiter unten M. Vinzent in seinem Beitrag S. 277f.

gezogen und dann von den Späteren wieder verworfen worden, so daß sie völlig in Vergessenheit gerieten.

Ich skizziere in einem kurzen und nicht lückenlosen Durchgang durch die Forschung nur die hauptsächlichen Positionen, bevor ich das Material nochmals der Prüfung unterziehe.

F. Chr. Baur, der schon 1838 in seiner Untersuchung "Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche" die Ignatianen in die Zeit nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts gesetzt hatte,⁵⁰ bezeichnete zehn Jahre später in seiner Streitschrift gegen Chr. C. J. Bunsen "Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker"⁵¹ Ignatius als "Patripassianer"⁵² und fühlte sich angesichts der "Hauptstelle über die Person Christi"⁵³ Pol 3,2 an Noët von Smyrna erinnert, den er ohne Quellenangabe nach Theodorets Bericht zitiert:

"Wie Praxeas zwischen Vater und Sohn nur wie zwischen Geist und Fleisch unterschied, wie Noëtus von Smyrna, an welchen man hier ganz besonders erinnert wird, von Vater und Sohn als einem und demselben Subjecte sprach, τὸν αὐτὸν ὁράτον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὐτὸν παθὲν καὶ θνητὸν, so haben wir auch in der genannten Stelle des ignatianischen Briefs (scil. Pol 3,2) dieselbe Anschauung. Es ist so irrig als etwas, bei dem ὑπὲρ καιρὸν, dem ἄχρονος, dem ὁράτος, dem ἀψηλάφητος, dem ἀπαθῆς an den Logos denken zu wollen, alle

⁵⁰ F. Chr. Baur, Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche, 1838, 148-185.

⁵¹ Baur setzt sich in dieser Schrift mit dem Versuch Bunsens auseinander, die von W. Cureton 1845 edierte syrische Kurzversion der Briefe an Polykarp, Eph und Rom als Übersetzung der einzig echten Ignatius-Briefe zu erweisen. ("Die drei ächten und die vier unächtigen Briefe des Ignatius von Antiochien. Hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen", Hamburg 1847). Baur bleibt bei seiner Auffassung, daß die sieben Briefe der kürzeren Rezension insgesamt von einem Pseudo-Ignatius stammen.

⁵² F. Chr. Baur, Die Ignatianischen Briefe, 1848, 108: Ignatius "ist weder Athanasianer, noch Arianer, noch Sabellianer, aber dagegen, um es mit Einem Worte zu sagen, Patripassianer."

⁵³ Ebd. 109.

diese Prädicate bezeichnen Gott den Vater, und wenn von dem ἀπαθῆς gesagt wird, er sei ὁ δι' ἡμᾶς παθητός, ὁ κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείνας, so ist diess nichts anders, als das πάθος θεοῦ im Briefe an die Römer c. 6."⁵⁴

Baur hat die Verwandtschaft der ignatianischen Antithesen mit den noëtianischen erkannt und die Distanz zu Praxeas bemerkt. Obwohl er keine ausdrücklichen Schlußfolgerungen im Hinblick auf eine literarische Beziehung und die Chronologie zieht, ist es für ihn—nach dem etwas später formulierten Kriterium zu urteilen⁵⁵—offenbar ausgemacht, daß Ignatius und Noët in dieselbe Zeit gehören. Ähnlich schließt A. Hilgenfeld in den Adnotationes zu seiner großen (zu unrecht außer Gebrauch geratenen) Ignatius- und Polycarp-Edition von 1902, wenn er Eph 7,2 (und Pol 3,2) mit dem Noëtianer Kleomenes in Hippolyts Refutatio IX,10 vergleicht,⁵⁶ deutlich unbeeindruckt von der zunächst (1867) zurückhaltenden, dann (1873) entschiedenen Kritik Th. Zahns an der These Baur's.⁵⁷ Erstaunlicherweise zitiert jedoch Zahn, was er bei seiner Kritik

⁵⁴ Ebd. 110. Baur zitiert mit Auslassungen Theodoret's (auf Hippolyt, Refutatio X,27, fußenden) Bericht über Noët im Haereticarum fabularum compendium III, 3. Die Bücher 4-10 von Hippolyts Refutatio waren zwar schon entdeckt, aber noch nicht veröffentlicht und identifiziert.

⁵⁵ Vgl. F. Chr. Baur, Die Ignatianischen Briefe, 1848, 143; "Denn woran erkennt man das Aechte und Unächte anders, als daraus dass es zu der Zeit, in die es gehören soll, entweder passt oder nicht?"

⁵⁶ A. Hilgenfeld (Hg.), Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, 1902, 268 zu Eph 7,2: "Christum etiam ἀγένητον appellans Ignatius discrimen inter patrem et filium intercedens sustulit neque procul abest a Cleomene Noëtiano apud Hippolytum Ref. IX,10, (...) secundum quem deus ipse est ἀγένητος [καὶ γεννητός]."

⁵⁷ Th. Zahn, Marcellus, 1867, 224 stellt, ohne Baur zu nennen, zu Eph 7,2 und Pol 3,2 fest: "Von Patripassianismus im buchstäblichen und auch im geschichtlichen Sinne des Worts darf hier nicht geredet werden." Melitos (mit Rom 6,3: τοῦ πάθου τοῦ θεοῦ μου gleichwertige) Formulierung in dem von Anastasius Sinaita überlieferten (und entschärften?) Fragment (aus De pascha 96): ὁ θεὸς πέποιθεν ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίδος, gilt Zahn (S. 234) jedoch als eine "an's Patripassianische anstreifende" Aussage! Baur's These wird mit Bezug auf die oben zitierte Stelle von Zahn in der wirkmächtigen Monographie "Ignatius von Antiochien", 1873, 476f., zurückgewiesen.

Baurs unterlassen hatte und nun auch nicht erklärt, in der wenige Jahre später (1876) erschienenen Ausgabe des Ignatius und Polykarp bei Eph 7,2 zwei Antithesen der Noëtianer und verweist zusätzlich auf jene berühmte Christi Wesen in paradoxen Antithesen beschreibende Stelle aus Tertullians *De carne Christi* 5 mit dem Bemerkung, die einen hätten über Gott, der andere über Christus "den Ignatianen sehr ähnlich" gesprochen.⁵⁸ Die Interpretation dieses Vergleichs überließ Zahn dem Leser. Das gilt ebenso für seine Notiz zu Pol 3,2, wo er Melitos ebenso berühmtes, den Tod Christi mit (noëtianischen)⁵⁹ Antithesen schilderndes Fragment 13 nennt und erwähnt, daß J. Pearson († 1686) Iren., Adv. haer. III,16,6 (*Invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis*) als Vergleichstext herangezogen hat⁶⁰ (Das ist jene Stelle, von der aus der antivalentinianische Cha-

⁵⁸ Th. Zahn (Hg.), *Ignatii et Polycarpi Epistulae*, 1876, 12f.: "De deo quidem Noëtiani (Hippol. ref. IX,10 p. 448,6 ed. Gott): ἀγέννητος καὶ γεννητός, ἀθάνατος καὶ θνητός, de Christo autem Ignatianis simillima Tert. de carne Christi c.5 (...)." De carne Christi 5,7 lautet: "Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde uiuentem."

⁵⁹ Daß Melito von Noët abhängt, habe ich zu beweisen versucht in dem Aufsatz "Melito von Sardes und Noët von Smyrna"; der Text des Frg. 13 Melitos ebd. 16.

⁶⁰ Th. Zahn (Hg.), *Ignatii et Polycarpi Epistulae*, 1876, 101: "Pears. allegavit Iren. III, 16,6. Cf. Melit. fr XIII (Otto, corp. ap. IX,419)." Zahn bezieht sich hier auf die Notiz in den nachgelassenen "Annotationes D. Ioannis Pearsoni, nuper episcopi Cestrensis" (S. 28), die Th. Smith hinter seiner Ausgabe "S. Ignatii epistolae genuinae ..." (Oxford 1709) abgedruckt hat. Leider kommentiert Pearson seinen Fund nicht weiter. J. B. Lightfoot führte in seiner erstmals 1885 erschienenen Ausgabe des Ignatius und Polykarp (die hier im Nachdruck der 2. Aufl. von 1889 zitiert wird) zu Eph 7,2 vergleichend, aber kommentarlos, an: Pol 3, Tertull., De carne Christi 5, Melito, Frg. 13 und 14 (The Apostolic Fathers II,2, S. 48); zu Pol 3,2: Eph 7; Melito, Frg. 13; Iren., Adv. haer. III,16,6 und zwei Stellen aus Gregor von Nazianz (The Apostolic Fathers II,2 S. 343). Noët fehlt!, obwohl er ja aus Zahns Edition bekannt war. Kann das Zufall sein?

rakter der noëtianischen Antithesen, die sich hier bei Irenaeus spiegeln, am klarsten erkennbar wird).⁶¹

Damit sind die hauptsächlichen Texte beisammen, die F. Loofs in seinem Lexikonartikel von 1898 über die Christologie der alten Kirche zur (Re)konstruktion einer vom Johannesevangelium bis zu Irenaeus reichenden "Kleinasiatischen Theologie" dienten. Weil Th. Zahn, der 1867 Echtheit und Chronologie der Ignatiusbriefe noch in der Schwebe gelassen hatte,⁶² dann aber 1873 in seiner Ignatius-Monographie für die Authentizität und Frühdatierung (105-117) eintrat⁶³ und sich zusammen mit J. B. Lightfoot (1885), der ähnlich entschied,⁶⁴ bei den meisten Forschern durchsetzte, mußte nun die offenkundige Verwandtschaft der mittlerweile versammelten Texte anders als durch literarische Beziehung und zeitliche Nähe gedeutet werden. Harnack führte noch 1882 "die Ignatiusbriefe, aber auch Irenaeus und die Formeln Noët's (in den Philos. und bei Theodoret)" kommentarlos als Nachweis für die Echtheit von Melitos Fragment 13 an (!)⁶⁵ und äußerte sich auch an zwei Stellen des Lehrbuchs der Dogmengeschichte nicht genauer über das Verhältnis dieser Autoren.⁶⁶ Bei der Erörterung aber der von Hippolyt, Refutatio IX,10 überlieferten noëtianischen Aussagen erklärt er, daß der "religiöse und naive Modalismus", wie er in den "alten liturgischen Formeln" z. B. bei Eph 7,2 "und selbst Melito"

⁶¹ Vgl. R. M. Hübner, Der antivalentinianische Charakter" (weiter oben), hier S. 101ff.

⁶² Vgl. Th. Zahn, Marcellus, 1867, 221: "Ob dieser letztere (scil. kürzere griechische Text) von Ignatius herrührt, oder einige Jahrzehnte später entstanden ist, ist für den diesmaligen Zweck gleichgültig."

⁶³ Vgl. Th. Zahn, Ignatius von Antiochien, 1873, 61: Reise, Briefe und Tod des Ignatius fallen "in eins der Jahre 105-117".

⁶⁴ J. B. Lightfoot, II/2, 472: "between A. D. 100-118".

⁶⁵ A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, 1882, 265.

⁶⁶ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, ⁴1909, 217², werden Eph 7,2, Melitos Frg. 13 und Noët bei Hippol., Ref. IX,10, (unterschiedslos?) als Zeugnisse eines "naiven Modalismus" angeführt. Ebd. 585 (= 584⁴) wird zu Iren., Adv. haer. III,16,6, einer Stelle, die "nicht modalistisch" zu verstehen sei, bemerkt, daß sich "Aehnliches bei Ignatius und Melito" (Frg. 13) finde und Irenaeus darin "eine alte (johanneische) Ueberlieferung bewahrt" habe.

ausgedrückt sei, "die Grundlage" für den reflektierten und theologischen Modalismus der Noëtianer abgegeben habe. Die Brücke vom einen zum anderen scheint ihm also die Liturgie zu bilden.⁶⁷

Anders entscheidet, auch durch Harnacks Widerspruch nicht berührt,⁶⁸ F. Loofs. Er⁶⁹ erkennt besonders in den genannten antithetischen Aussagen des Ignatius, Melito, Irenaeus und der Noëtianer die gleichen paradoxen Formeln und die gleiche Theologie, die er kleinasiatisch nennt (weil sie zunächst nur bei Kleinasiaten zu finden ist): einen bei den erstgenannten Theologen naiven oder

⁶⁷ Ebd. 744-746; das wird fast gleichlautend in Harnacks Artikel Monarchianismus, 1903, 329, wiederholt und findet sich ähnlich wieder bei G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt, 1905, 136-138. Viel präziser und differenzierter hat Harnack auch später nicht über das Verhältnis der Texte geschrieben. In dem Aufsatz: "Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs (Zephyrin bei Hippolyt, Refut. IX 11)", 1923, 54f., stellt er die Nähe von Zephyrins naiv modalistischem Bekenntnis: ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γεννητὸν καὶ παθητὸν zu Eph 7,2 fest: εἰς ἰατρός ... γεννητός ... παθητός ... Ἰησοῦς Χριστός ὁ κύριος ἡμῶν, bezeichnet aber die Verwandtschaft als scheinbar und bestreitet einen Einfluß: "Ignatius ist kein Modalist, geschweige daß er den Modalismus so weit treibt wie Zephyrin; er ist es so wenig wie Irenäus, so gewiß bei beiden im Hintergrunde eine Verwandtschaft mit dem modalistischen Glaubensinteresse obwaltet." Die Antithesen in Eph 7,2 werden als "spekulativ-mystisch" charakterisiert, was wohl als Verlegenheitsauskunft zu werten ist.

⁶⁸ A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, II/1, 1896 (= ²1958), 397, Anm. 3 von S. 396.

⁶⁹ Zum Folgenden vgl. F. Loofs, Art. Christologie, Kirchenlehre, 1898, 29f.; Loofs zitiert (ebd. 30) Pol 3,2, vgl. Eph 7,2, Melitos Frg. 13, den Presbyter bei Iren., Adv. haer. IV,4,2 (wahrscheinlich Melito: "ipse immensus pater in filio mensuratus"), Iren., Adv. haer. III,16,6 (und die parallele Stelle IV,20,5), Noët nach Hippolyt., Ref. X,27; vgl. IX,10. Was hier geschlossen dargestellt wird, findet sich ähnlich, aber etwas zerstreut im Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, ³1893, 67-69.92.118, und z. T. etwas verändert ebd., ⁴1906, 100-104.142-145;185f.

Bei meinem Versuch, Echtheit und Zeit der noëtianischen Antithesen zu ermitteln, bin ich auf dieselben Stellen gestoßen, die Loofs im Lexikonartikel (S. 29f.) zitiert (siehe den Aufsatz "Die antignostische Glaubensregel" 67-82. Mein Versuch wäre wohl weniger umständlich ausgefallen, wenn ich zuvor Loofs' Ausführungen gelesen hätte.

scheinbaren religiösen Modalismus, der schon wie bei Johannes (14,9; 1Joh 5,20) an die Offenbarungsidentität Gottes und Jesu Christi anknüpfe und der bei Noët schließlich in den reflektierten, metaphysisch mißdeuteten, Modalismus übergegangen sei.⁷⁰ Nur in einem lebendigen, nicht lediglich literarischen Traditionszusammenhang habe diese einheitliche Theologie fortgepflanzt werden können: "*Ignatius muß*—daß er als Bischof von Antochien starb, hindert das wahrlich nicht—*Beziehungen zu Kleinasien gehabt haben, muß dort gelebt* oder wenigstens länger und öfter dort im johanneischen Kreise sich aufgehalten *haben* (vgl. den Ton seines Briefes an Polykarp). Andernfalls würden die Gedanken, die man bei Ignatius findet, auch außerhalb Kleinasiens nachklingen. Das aber ist zunächst nicht der Fall."⁷¹

⁷⁰ Inwiefern die gleichen paradoxen Formeln einmal einen naiven, bei den Noëtianern aber einen reflektierten Modalismus erkennen lassen, hat Loofs nicht erklärt. So widerspricht er sich auch selbst, wenn er zu Eph 7,2 und Pol 3,2 feststellt: "Der Paradoxien, die in diesen Aussagen liegen, ist Ignatius sich wohl bewußt; er hebt sie ausdrücklich hervor" (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, ⁴1906, 100). Die Antithesen des Ignatius sind demnach nicht weniger reflektiert als die des Noët.

⁷¹ F. Loofs, Art. Christologie, Kirchenlehre, 1898, 30 (Hervorhebung von mir); vgl. ders., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, ⁴1906, 102f.

Sehr Ähnliches führt E. von der Goltz in seiner dogmengeschichtlichen Untersuchung "Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe", 1894 aus. Er erklärt (ebd. 95f.) die Parallelität der antithetischen Formeln in Eph 7,2, Pol 3,2 mit (u. a.) Iren., Adv. haer. III,16,6 (irrtümlich "Iren. III.17,6"), Tertull., Apol. 17, ConstAp VIII (12,30-33) und Noët (bei Hippol., Ref. X,27) durch eine liturgische Tradition ("sei es aus Gebeten, sei es aus Hymnen oder Bekenntnisformeln"). Unter Bezug auf Loofs' Ausführungen in der Dogmengeschichte sieht er besonders aufgrund der "eigentümlichen antithetischen, christologischen Formeln" (166), die "in ihrer theologischen Präcision und nach ihrer Zusammenstellung (!) bei Ign. neu" seien, in diesem Autor den "ersten Zeugen für eine *theologische* Entwicklung, welche späterhin gerade in Kleinasien für uns wieder sichtbar wird" (genannt werden ebd. 167: Justin, Praxeas und Noët, der Presbyter bei Iren., Adv. haer. IV,4,2—wohl Melito—, Irenaeus, Melito "und durch Vermittlung der beiden letztgenannten" Tertullian). Der religiöse Modalismus des Ignatius sei "später von den Patripassianern in einen durchgeführten theoretischen Modalismus umgewandelt worden, für welchen Noët sich einer sehr an Ign. anklingenden Formel (*scil.* bei Hippol., Ref. X,27) bedient."

Ähnlich hat Loofs in seinem letzten Werk "Theophilus von Antiochien" geurteilt, wo er Ignatius und die modalistischen Monarchianer als Vertreter einer selben Geistchristologie darstellt und in den Antithesen der Modalisten ebenso wie in Eph 7,2 und Pol 3,2 die gleichen "Paradoxien" spürt, "denen der Glaube an die Erscheinung Gottes in dem geborenen und gemarterten, ja gestorbenen Jesus Christus zuversichtlich trotzt."⁷² Zu welchem Schluß wäre Loofs wohl gekommen, wenn ihm die von Harnack akzeptierte Datierung der Ignatianen zwischen 110 und 117⁷³ nicht hinderlich gewesen wäre?

Für E. Kroymann, der sich auf F. Loofs und G. Krüger beruft,⁷⁴ ist Ignatius der Ausgangspunkt für "die modalistische Christologie", die "wenigstens in der Form des Patripassianismus—nichts als die rücksichtslos-konsequente Schlußfolgerung aus einzelnen ignatianischen Formeln" sei.⁷⁵ Zu Pol 3,2 stellt er fest: "Das könnte ebenso gut Noetos geschrieben haben", und in dem Satz Sm 2,1 (daß Christus sich selbst auferweckt habe) erblickt er vollendeten Patripassianismus. (In der Tat steht das fast gleichlautend bei Noët).⁷⁶ Mit Recht betont Kroymann, daß "dies nicht mehr naive Ausdrucksweise, sondern volle Ueberlegung" sei und sich dieselbe "Absichtlichkeit" auch in der Rede "von dem αἶμα und dem πάθος θεοῦ" zeige, "Wendungen, die selbst Kallistus späterhin mit vollem Bedachte vermieden" habe.⁷⁷

(ebd. 160f.; vgl. 169, 175). Auch von der Goltz schließt auf eine Verbindung des Ignatius zu Kleinasien vor dessen Episkopat (ebd. 170; vgl. 174).

⁷² F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem* und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, 1930, 169; vgl. ebd. 200f. und 205 zur Stellung des Ignatius in der Tradition.

⁷³ Vgl. F. Loofs, *Art. Christologie*, Kirchenlehre, 1898, 29, Z. 52f.

⁷⁴ Vgl. E. Kroymann in der Einleitung zu seiner Edition: *Tertullian, Adversus Praxean*, 1907, XI¹, wo auf die 4. Auflage des Leitfadens der Dogmengeschichte von Loofs (1906) und auf G. Krügers oben Anm. 67 genanntes Buch Bezug genommen wird.

⁷⁵ E. Kroymann, ebd. XI.

⁷⁶ Noët bei Hippolyt. Ref. IX,10,12. Siehe dazu weiter unten S. 169-173.

⁷⁷ E. Kroymann, ebd. XII.

Im Unterschied vor allem zu Loofs, der die theologische Qualität der sog. Modalisten zweifellos am besten erkannt hat, vermag W. Bousset in den melitonischen und ignatianischen Antithesen nur einen naiven Modalismus, eine "Art hymnologischer Gemeindegtheologie, deren Charakteristikum eben das Schwelgen im Widerspruch ist", zu sehen.⁷⁸ Die "enge Berührung" "nach Inhalt und Form" zwischen Melito und Ignatius erklärt er durch den Gebrauch desselben hieratischen Stils und den gemeinsamen Nährboden von Kultus und Liturgie.⁷⁹ Er bestreitet—gegen den ungenannten Loofs gewandt—ausdrücklich eine gemeinsame theologische Tradition: "Was bei Ignatius und Melito gemeinsam zu Grunde liegt, ist nicht 'kleinasiatische Theologie', überhaupt keine Theologie, es ist die Sprache des Christus-Hymnus und des Gemeindeglaubens."⁸⁰ Hier werden Rhetorik und Kultus als die Ursachen der Übereinstimmungen zwischen den genannten (für Bousset durch Jahrzehnte getrennten) Theologen angegeben. Das kann nicht genügen, hat aber Wirkung gezeigt. Seitdem geriet die von F. Chr. Baur bis F. Loofs diskutierte Frage nach der historischen Brücke zwischen den wenigstens in einigen Kommentaren (W. Bauer, H. Paulsen, W. R. Schoedel) immer noch zitierten Texten des Ignatius, Melito, Irenaeus und Tertullian—Noët taucht bezeichnenderweise nicht mehr auf—weitgehend aus dem Blick oder wurde durch eine methodisch unzulänglich angehäuften und interpretierten Parallelen-sammlung zugedeckt.⁸¹ Damit ist eine lange Forschungstradition

⁷⁸ W. Bousset, *Kyrios Christos*, ²1921, 255; angeführt werden (ebd. 253-255) Melito, *Frsg.* 13 und 15, *Eph* 7,2 und *Pol* 3,2 und der Presbyter bei Iren., *Adv. haer.* IV,4,2. Zu der Stelle Iren., *Adv. haer.* III,16,6, die außerhalb des bei Loofs gegebenen Stellenzusammenhangs erwähnt wird, heißt es ähnlich (ebd. 355): "Klänge der Gemeindeliturgie". Noëts Antithesen werden nicht behandelt!

⁷⁹ Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*, ²1921 (= ⁶1967), 254f.

⁸⁰ Ebd. 255; vgl. 253 zu Melito: "Was wir hier haben, ist eben eigentlich keine Theologie, es sind die Deklamationen eines Predigers, der in den Unbegreiflichkeiten des christlichen Gemeindeglaubens schwelgt."

⁸¹ W. Bauer sieht in seinem Kommentar "Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief", 1920, 277, *Pol* 3,2, *Eph* 7,2, Melitos *Frsg.* 13 und Iren., *Adv. haer.* III,16,6 offenbar durch eine Bekenntnistradition verbun-

abgebrochen. In W. Schoedels Bericht wird sie nur so undeutlich erwähnt, daß das Gewicht der Argumente nicht mehr erkennbar ist.⁸²

Soweit die Verwandtschaft der antithetischen Formeln bei Ignatius, Melito, Irenaeus, Tertullian und den Noëtianern gesehen wurde, erfuhr sie, wie der Forschungsbericht gezeigt hat, je nach der Datierung der Ignatianen eine durchaus unterschiedliche Erklärung. F. Chr. Baur und A. Hilgenfeld schlossen auf die gleiche histori-

den ("kehrt bekenntnismäßig wieder"); vgl. ebd. 207 zu Eph 7,2, einem "gewiß schon vor Ign. formulierten (vgl. auch Tertull., *De carne Christi* 5), hymnenartigen Bekenntnis".

J. Kroll, *Die christliche Hymnodik*, 1921/1922, 20-22 hebt, deutlich von W. Bousset beeinflusst, vor allem den formalen Aspekt der gemeinsamen hymnischen Diktion bei denselben Texten hervor; vgl. auch ebd. 62f. (Anm.), wo zu Tertull., *De carne Christi* 5 gesagt wird: "Das ist ganz die Ausdruckssphäre von Ignat. Eph. 7,2 und Meliton frg. 13"; Ähnliches führt er in C. Hennekes *Neutestamentliche Apokryphen*, 1924, 597 aus.

H. Paulsen, *Studien*, 1978, 47f., behandelt Eph 7,2 vor allem unter formaler Rücksicht, stellt aber, durch Elze aufmerksam geworden, für Pol 3,2 die Verwendung solcher philosophischer negativer Gottesprädikate fest, wie sie auch Melito, Frg. 13, und ActPe 20 für Christus gebraucht werden. Er verzichtet jedoch, abgesehen von einem kurzen Hinweis auf den von W. Bauer (an der oben zitierten Stelle) angedeuteten "weiteren traditionsgeschichtlichen Zusammenhang" und die gleiche "asianische Stilform" auf eine schlüssige Erklärung (ebd. 118-122). Das gilt auch für seine Bearbeitung des Bauerschen Kommentars im HNT 18 (1985) 103, wo Pol 3,2 als Zeugnis für eine gegen hellenistische 'Theologie' gerichtete "Offenbarungschristologie" in eine Reihe mit "Melito, frgm. 13 p. 238, 11ff. Perler; ActPetri 20; Irenäus, adv. haer. III, 16,6" gestellt und vom ignatianischen "Interesse an der Rezeption dieser traditionellen Motive" gesprochen wird.

W. R. Schoedel, *Ignatius*, 1985, 61 neigt dazu, die Parallelität der christologischen Antithesen von Eph 7,2; Pol 3,2; Melito, Frg. 13 und 14; Tertull., *De carne Christi* 5,7 und Iren., *Adv. haer.* III,16,6 durch die gleiche antidoketische Situation und die Benutzung "derselben rhetorischen Methoden" zu erklären. Er sieht offenbar kein historisches Problem, Pol 3,2 mit folgender Formulierung zu kommentieren: "It was not long (!) before others were also saying that in Christ the invisible became visible, the incomprehensible comprehensible, and the impassible passible (Irenaeus *Adv. haer.* 3,16,6; cf. Melito frg. 13)."

⁸² Siehe W. R. Schoedel, *Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch*, 1993, 295: "More problematic was LOOFS' suggestion that Ignatius was a representative of a distinct 'Asia Minor theology' which expressed itself in later modalistic theologies and figures such as Melito and Irenaeus."

sche Situation und Zeit des Ignatius und Noët; F. Loofs auf eine gemeinsame theologische, nicht bloß literarische, nahezu ein Jahrhundert währende Tradition, in welcher der Übergang eines naiven Modalismus des Ignatius in den reflektierten der Noëtianer sich vollzogen habe. Harnack, der einmal (1882) wenigstens implizit wie F. Chr. Baur zu urteilen scheint, deutet ein andermal kurz auf die Liturgie als die mögliche Brücke zwischen Ignatius und Noët, läßt aber im übrigen durch die Art, wie er sich äußert, seine Ratlosigkeit erkennen. Th. Zahn verzichtete auf eine Interpretation, ebenso J. B. Lightfoot, der den Noët gar nicht mehr erwähnte. So taten (aus ungenannten Gründen) auch W. Bousset und die Späteren, für die in der Regel die gleiche rhetorische Ausbildung und kultische Tradition, zum Teil auch die Aufnahme der gleichen philosophischen Terminologie, ein hinreichender Erklärungsgrund für die Übereinstimmung der antithetischen Texte sind.

III

Festzuhalten bleibt, daß wir bei Ignatius und *sonst nur bei einer Anzahl kleinasiatischer oder kleinasiatisch beeinflusster Autoren des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts* (nämlich bei Noët, Melito, Irenaeus, Tertullian und dem Verfasser der ActPe) (*erstens*) glaubensregelartige Texte finden, die (*zweitens*) antithetisch gebaut sind, (*drittens*) z. T. denselben Wortbestand und dazu (*viertens*) dieselbe Reihenfolge wenigstens bestimmter Antithesen aufweisen. Es genügt, diese Merkmale aufzuzählen, um sich darüber klar zu werden, daß weder die asianische Rhetorik noch die postulierte liturgische Tradition diese Übereinstimmungen hinreichend zu erklären vermögen, zumal eine solche liturgische Tradition im zweiten Jahrhundert nirgendwo nachweisbar ist und obendrein die Glaubensregel, und besonders die antithetisch gefaßte, ihre Entstehung der Polemik, nicht der Liturgie verdankt. Auch für eine theologische Tradition, wie sie Loofs annahm, gibt es in den Texten zwischen ca. 110 und 170 keinen Anhalt. Allein literarische Abhängigkeit kann diesen Grad der Parallelität verständlich machen, und

es bleibt lediglich zu untersuchen, in welcher Richtung die Abhängigkeit besteht.

Nun kann es nach all den Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen und Überlegungen nicht zweifelhaft sein, daß Melito ebenso wie Irenaeus unmittelbar oder mittelbar Noëts Lehrformel kennen und benutzen.⁸³ Hängt Noët von Ignatius ab? Sind die ignatianischen Briefe der nach fünfzig Jahren erstmals aufgesuchte Steinbruch, aus dem sich der Smyrnäer, der von Hippolyt als Urheber der üblen Häresie bezeichnet wird,⁸⁴ das Material für seine von Hippolyt mitgeteilte Lehrformel besorgt hat? Diese Auffassung hat keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich; sie widerspricht allem, was wir über die historischen Bedingungen der Entstehung einer aktuellen, polemischen Theologie wissen.⁸⁵ Da sie aber in verschiedenen Formen vorgetragen wurde, muß sie jetzt mit philologischen Mitteln geprüft werden.

Es soll im folgenden gezeigt werden, daß Ignatius an den Stellen Eph 7,2 und Pol 3,2 den Noët voraussetzt (III) und auch nach seinen sonstigen Äußerungen ähnlich wie Melito zu den Monarchianern des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts zu zählen ist, weil es parallele Aussagen nur bei den Autoren dieser Zeit, aber nicht vorher gibt (IV). Daraus lassen sich dann verschiedene Konsequenzen ziehen, z. B. im Hinblick auf die Stellung des Ignatius in der Geschichte der Glaubensregel, seine hauptsächliche polemische und theologische Intention, den Aufbau seiner Briefe; schließlich kann eine Anzahl ignatianischer Fragen gelöst werden.

Ich lasse die Texte des Ignatius und Noët weiter unten folgen, damit sie unmittelbar verglichen werden können. "Texte des Noët" ist eine abgekürzte Redeweise für das, was Hippolyt Ref. X,27 den Noët selbst, Ref. IX,10,9-12 die römischen "Nachfolger" des Noët (Kleomenes und seinen Anhang) sagen läßt, was aber in der Haupt-

⁸³ Siehe dazu meine Beiträge "Melito von Sardes und Noët von Smyrna" und "Die antignostische Glaubensregel" in diesem Band.

⁸⁴ Vgl. Hippol., Ref. IX,6,7,1 und X,27,1.

⁸⁵ Siehe dazu die Ausführungen in dem Beitrag "Der antivalentinianische Charakter" in diesem Band, bes. S. 98f.

sache beides, wie sich hat wahrscheinlich machen lassen, von einander unabhängige Exzerpte aus einer in der römischen Schule getreu überlieferten, möglicherweise literarisch einheitlichen Schrift Noëts, am ehesten einer Paschahomilie, darstellt.⁸⁶ Ihr Aufbau ist nicht mehr rekonstruierbar, der ursprüngliche Kontext und die literarische Form der darin enthaltenen antithetischen Glaubensregel nicht mehr zu ermitteln. Sicher feststellbar ist aber der direkt antivalentinianische Charakter sowohl der Glaubensregel wie auch anderer Teile des von Hippolyt ausgeschriebenen Schriftstücks.⁸⁷

Eph 7,2 hat innerhalb des Briefes einen zentralen Platz und eine Schlüsselfunktion; hier wird erstmals ausdrücklich das theologische Thema formuliert.

Der langen Grußformel, in der bereits stichwortartig das (Doppel-)Thema des Briefes angegeben wird,⁸⁸ folgt der mit der Selbstvorstellung des verurteilten Bekenners verbundene, an die Gemeinde gerichtete Dank für den Besuch ihrer Klerusabordnung und die Aufforderung zu einmütiger Unterwerfung unter das hierarchische Amt (1-2). Nach einem nochmaligen, bescheiden gedämpften Hinweis auf seine Autorität, die er als um des Namens Christi willen Verurteilter besitzt, benennt der "Gottesträger" kurz—an dem Wort παρακαλεῖν erkennbar⁸⁹—das Thema des Briefes (3,2): Mahnung zur dem Willen Gottes entsprechenden Einigkeit in der wahren, nicht deutenden Auffassung von dem das Leben verbürgenden Jesus Christus, welche durch die Einheit der Gemeinde mit den Bischöfen gewährleistet wird.⁹⁰ Oder kurz und nüchtern formuliert:

⁸⁶ Siehe die Untersuchungen in dem Beitrag "Die antignostische Glaubensregel", bes. S. 87f.

⁸⁷ Siehe den Nachweis im Aufsatz "Der antivalentinianische Charakter".

⁸⁸ Das (Doppel-)Thema des Briefes (und der gesamten Briefsammlung) ist mit den Worten: 'geeinte Gemeinde' und 'wahres Leiden unseres Gottes Jesus Christus' angezeigt.

⁸⁹ H. J. Sieben, Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen, 1-18 hat gezeigt, daß παρακαλῶ (neben παραινῶ) bei Ignatius als "Einleitungsklausel" eine "epistolographische Funktion" hat und insbesondere den Beginn des Briefcorpus und das Hauptthema anzeigt.

⁹⁰ So interpretiere ich, ohne daß ich das hier ausführlich begründen kann, Eph 3,2. Daß "Jesus Christus, unser nicht hinterfragbares Leben, die γνώμη des

Thema ist die wahre, von den Bischöfen garantierte Christologie. Diese die Teilhabe am göttlichen Leben gewährleistende Einheit der Gemeinde mit dem Bischof und durch den Bischof und Jesus Christus mit Gott wird 4,1-5,1 wortreich beschworen, bevor eine erste Warnung vor dem Schisma mit dem Bischof (5,2-6,1) und schließlich vor der Häresie (αἵρεσις) erfolgt (6,2). Unmittelbar danach (7,1) steht eine heftige Attacke gegen die Häretiker: "Es pflügen nämlich gewisse Leute mit arger List den Namen umherzutragen, während sie andere Dinge tun, die Gottes unwürdig sind; vor diesen müßt ihr wie vor Bestien ausweichen. Sie sind nämlich tollwütige Hunde, die tückisch beißen; vor diesen müßt ihr euch hüten, da sie schwer heilbar (δυσθεραπεύτους) sind."⁹¹ Der anschließende Christushymnus (7,2), der mit der ersten Zeile: εἰς ἱατρός an das vorhergehende δυσθεραπεύτους anknüpft, formuliert in feierlich erhöhter und deswegen eindringlicher Sprache das, was gegen die Häretiker verteidigt werden muß, also den Kernpunkt der theologischen (Streit)Sache: die Einzigkeit des hier geborenen und gestorbenen göttlichen Erlösers Jesus Christus. Ausführliche Warnungen vor den umherziehenden Häretikern und entsprechende Mahnungen beschließen den ersten Teil des Briefes (8-10). Der zweite Teil kann hier zunächst unberücksichtigt bleiben.

Die Position von Pol 3,2 innerhalb dieses letzten und kürzesten Ignatiusbriefes gleicht der Position von Eph 7,2. Dem kurzen Gruß und—im Vergleich mit dem Epheserbrief—reichlich mageren Dank folgt sofort (1,2) die Anzeige des Themas des Briefes: Ermahnung Polykarps zur angemessenen Ermahnung aller, daß sie gerettet werden, konkret: der an der Pest (scil. der Häresie) Erkrankten (1,3-2,3).

Vaters" ist, an die man sich halten muß, ist verständlich nur als Kurzformel für einen Inhalt, wie er etwa oben wiedergegeben wurde. Vorausgesetzt ist der auch bei Irenäus (z. B. Demonstr. 1; 98), Tatian, Or. 11,2 und Diog (insbes. 12) geltende antike Grundsatz, daß (nur) die wahre Gotteserkenntnis wahres (= göttliches und ewiges) Leben verbürgt.

⁹¹ Übersetzung von J. A. Fischer S. 147.

Das in der Autorität des Verurteilten begründete Recht zu der gegenüber Polykarp nicht gerade charmant geübten Ermahnung wird nur noch mit einem kleinen Satz (2,3d) in Erinnerung gerufen. Dann wird dem (offenkundig als etwas naiv [1,2; 2,2.3] und träge und den Anforderungen der Zeit nicht gewachsen eingeschätzten) Bischof von Smyrna klar gemacht, 'was die Glocke geschlagen hat', das heißt: was er gegen die angriffslustigen Irrlehrer (3,1) zu verteidigen hat (3,2): "Werde eifriger als du bist! Lerne die Zeiten zu verstehen. Harre auf den, der die Zeit überragt, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, ...". Hier wird wieder der Kernpunkt der umstrittenen Lehre hymnisch formuliert, im Polykarpbrief die erste und einzige Darlegung der Christologie. Dem folgen praktische, das Gemeinleben betreffende Ermahnungen (4-5), bevor sich der Verfasser mit der Bitte um Unterordnung unter den Klerus überraschend an die Gemeinde selbst wendet (6). Der Rest des Briefes (7-8), der die neue Situation des Verfassers betrifft, spielt bei der Beurteilung der Bedeutung von 3,2 keine Rolle.

Noëts Glaubensregel lautet im 9. Buch der Refutatio Hippolyts, dem ausführlichsten Bericht über die noëtianische Häresie, so:

"Ein und derselbe Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater.

Als es ihm gefiel, sei er den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar (ἀόρατον) ist;

wenn er nämlich nicht gesehen wird, ist er unsichtbar (ἀόρατος),
<wenn er aber gesehen wird, ist er sichtbar (όρατός)>;

er ist unfaßbar (ἀχώρητος), wenn er nicht gefaßt werden will;
faßbar (χωρητός) aber, wenn er gefaßt wird;

so ist er im selben Sinne

ungreifbar und greifbar (ἀκράτητος καὶ κρατητός),

unerzeugt <und gezeugt> (ἀγέν<ν>ητος <καὶ γεννητός>),

unsterblich und sterblich (ἀθάνατος καὶ θνητός)."

Daß Noëts Glaubensregel vor der letzten Antithese "unsterblich und sterblich" noch eine antithetische Formulierung über die Leidensunfähigkeit und das Leiden (etwa ἀπαθής καὶ παθητός) enthalten hat, zeigt das von Hippolyt im 10. Buch der Refutatio mit-

geteilte, unabhängige Exzerpt des noëtianischen Textes. Dort heißt es nach der Aussage über die Unerzeugtheit und Gezeugtheit (Geburt aus Maria):

(Der eine Gott) "sei leidensunfähig und unsterblich (ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον), solange er nicht leide und sterbe; sobald er aber an das Leiden herantreten sei, leide und sterbe er".

Damit sind die glaubensregelartigen, antithetisch gebauten Stücke bei Ignatius zu vergleichen:

Eph 7,2

- εἷς ἱατρός ἐστιν,
 2 σαρκικός τε καὶ πνευματικός,
γεννητὸς καὶ ἀγέννητος,
 4 ἐν σαρκὶ γεγόμενος θεός,
 ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή,
 6 καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ,
 πρῶτον παθητὸς καὶ τότε
ἀπαθῆς,
 8 ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

Pol 3,2

- τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα,
 2 τὸν ἄχρονον,
 τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς όρατόν
 4 τὸν ἀψηλάφητον,
 τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν,
 6 τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς
 ὑπομείναντα.

Ich erwähne im folgenden nur Dinge, die mir für eine Entscheidung über eine mögliche Priorität eines Textes wichtig zu sein scheinen. Antithesen mit philosophischen Gottesprädikaten gibt es bei den Apostolischen Vätern sonst überhaupt nicht, bei Ignatius nur an den beiden hier zitierten Stellen. In Pol 3,2, Zeile 2 und 4, fehlen wohl aus stilistischen Gründen die antithetischen Entsprechungen zu ἄχρονον und ἀψηλάφητον. Sie ließen sich aber gedanklich leicht ergänzen. In Analogie zu ActPe 20: "qui ante saeculum est et tempore intellectus est",⁹² könnte die zweite Zeile etwa lauten: τὸν ἄχρονον, τὸν δι' ἡμᾶς ἐν χρόνῳ γεγόμενον. Die Ergänzung der vierten Zeile ist unkompliziert: τὸν ἀψηλάφητον, τὸν δι' ἡμᾶς

⁹² ActPe 20 (68,8f. Lipsius); vgl. ebd. 68,3f.: "tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem."

ψηλαφητόν.⁹³ W. R. Schoedel meinte zwar, das "tangible" sei "theologically odd".⁹⁴ Das war es aber gewiß nicht für Irenaeus, der z. B. Adv. haer. IV,24,2 schreibt: "esse autem unum Deum (...) et huius Verbum, naturaliter quidem invisibilem, palpabilem (= ψηλαφητόν) et visibilem in hominibus factum et usque ad mortem descendisse".⁹⁵ Ignatius hat Sm 3,2 das Wort ψηλαφάω für den "im Fleische" Auferstandenen in einem diesem selbst in den Mund gelegten, mit Lk 24,39 verwandten, bisher nicht sicher identifizierten Ausspruch.⁹⁶ Im übrigen steht hinter der Verwendung dieses Wortes natürlich 1Joh 1,1, vielleicht auch Apg 17,27. Ψηλαφητός von seinem Gott Jesus Christus zu sagen, wäre für Ignatius sicher nicht schwierig gewesen. Weitere Gründe für die Richtigkeit der hier vorgenommenen Ergänzung werden weiter unten vorgetragen.⁹⁷

Daß die Antithesen in Eph 7,2 und Pol 3,2 ursprünglich aus *einem* Text stammen und von Ignatius aus literarischen Gründen auf zwei Stellen verteilt wurden, erkennt man nicht nur an der doppelt vorkommenden Antithese ἀπαθής - παθητός, sondern auch an weiteren Entsprechungen, die sogleich aufgezeigt werden sollen.

Philosophische Gottesprädikate, d. h. Prädikate die in der philosophischen Gotteslehre der Zeit dem einzigen wahren, höchsten Gott zukommen, werden hier auf den geborenen und gestorbenen Jesus Christus übertragen. Pol 3,2 steht das die "göttliche Seite" bezeichnende Prädikat vor dem die "menschliche Seite" bezeichnenden; Eph 7,2 ist das umgekehrt, weil der Verfasser die Sache vom Fleischgewordenen her betrachtet. Ein Unterschied in der theologischen Auffassung besteht jedoch nicht. Die Leidensunfähigkeit folgt auch in Eph 7,2, Z.7 nicht etwa chronologisch dem Zustand des Leidens, sondern besteht zugleich im einzigen Subjekt

⁹³ Antithetisch, aber nicht auf Gott bezogen, begegnen die beiden Wörter bei Melito, De pascha 23 (12,145 Hall): ἐν τῷ ψηλαφητῷ σκότει ὁ ἀψηλάφητος θάνατος ἐκρύβετο.

⁹⁴ W. R. Schoedel, Ignatius, 267.

⁹⁵ Vgl. Iren., Adv. haer. IV,6,6: "Et per ipsum Verbum visibilem et palpabilem Pater (!) ostendebatur"; ähnlich Demonstr. 6.

⁹⁶ Dazu M. Vinzent, "Ich bin kein körperloses Geistwesen" weiter unten.

⁹⁷ Siehe unten S. 163-165.

des Leidenden; das zeigen deutlich die vorausgehenden fünf Zeilen, in denen die antithetischen Aussagen durch ein καί gleichgeordnet sind oder das paradoxe Zusammenbestehen von Tod und Leben ausgesagt wird. Das πρῶτον - τότε gilt nur für das Offenbarwerden, nur für die menschliche Erkenntnis. Ähnliche Umkehrungen der Antithesen finden wir im Bericht des Hippolyt über die noëtianischen Montanisten; "... was den Vater des Alls betrifft, so lästern sie, indem sie sagen, derselbe sei Sohn und Vater, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον.⁹⁸

Von den Antithesen in Eph 7,2 und Pol 3,2 entsprechen drei wörtlich und, wenn man die oben begründete Ergänzung zu ψηλαφητός hinzunimmt, drei sachlich denen des Noët. Wörtlich entsprechen sich die Gegensatzpaare ἀόρατος - ὁρατός, ἀγέννητος - γεννητός, ἀπαθής - παθητός. Sachlich entspricht σαρκικός - πνευματικός dem ὁρατός - ἀόρατος; ἀψηλάφητος (mit dem ergänzten) ψηλαφητός dem noëtianischen ἀκράτητος - κρατητός; schließlich ist die schöne Formulierung ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινὴ das Äquivalent zu ἀθάνατος - θνητός. Bis auf ἄχρονος haben also alle ignatianischen negativen Gottesprädikate und ihre Antithesen ihre wörtliche oder sachliche Entsprechung bei Noët.

Daß solche Übereinstimmung in so kurzen Texten nicht auf Zufall beruhen kann, sondern irgendeine literarische Grundlage haben muß, ist vernünftigerweise nicht zu bezweifeln. Sehr schnell erkennbar ist, daß Noët nicht von Ignatius abhängen kann, denn er hat spezifische bei Ignatius fehlende Antithesen (ἄχωρητος - χωρητός, ἀκράτητος - κρατητός), die unmittelbar valentinianische Terminologie aufgreifen, bei ihm sicherlich ursprünglich und nicht wegzudenken sind. Sie kehren bei Irenaeus wieder und klingen unverkennbar noch bei (dem aus Noëts römischer Schule kommenden) Kallist nach.⁹⁹

⁹⁸ Ref. X,26; vgl. auch Tertull., De carne Christi 5,7; ActPe 20; Sil (NHC VII, 4) 101,33-102,4.

⁹⁹ Siehe die Diskussion und Belege in dem Beitrag "Der antivalentinianische Charakter", S. 112-116 (vgl. auch weiter oben S. 26-29).

Bevor weitere Vergleiche angestellt werden und die Frage erörtert werden kann, ob Ignatius von Noët abhängt, ist die behauptete sachliche Äquivalenz für die drei Fälle noch aufzuzeigen. Ich beginne mit dem Evidentesten: ἀψηλάφητος in Pol 3,2 entspricht dem ἀκράτητος bei Noët. Ἀψηλάφητος ist in antiken Texten ein seltenes Gottesprädikat, und es ist auch in Pol 3,2 überraschend. W. R. Schoedel sagt dazu: "That God is 'intangible' (ἀψηλάφητον) apparently cannot be directly illustrated from ancient sources" und zitiert an Stelle dessen äquivalente Ausdrücke aus Maximus von Tyrus, Hesychius und Philo.¹⁰⁰

Im Patristic Greek Lexicon werden von Lampe jedoch einige Belege christlicher Autoren des vierten Jahrhunderts aufgeführt. Der vielleicht interessanteste (bei Lampe nicht genannte) aus dieser Zeit findet sich in der von M. Tetz identifizierten, kritisch edierten und kommentierten pseudathanasianischen Epistula ad Liberium des Markell von Ankyra. In diesem Bekenntnis, das sich in vielen Punkten mit den frühen Glaubensregeln berührt und sehr wahrscheinlich entsprechende Traditionen aufgenommen hat,¹⁰¹ steht ἀψηλάφητος als Prädikat für Gott und seinen Logos: Εἷς θεὸς ἀθάνατος, ἀόρατος, ἀψηλάφητος· Πνεῦμα γὰρ ὁ θεός", οὗτος ἀχώρητος (...). Ὁ τούτου λόγος ἀθάνατος, σοφία ἄφθαρτος,

¹⁰⁰ W. R. Schoedel, Ignatius, 268. Tatian, Or. 4,2 (271 Goodspeed) heißt es von Gott: ἀόρατός τε καὶ ἀναφής. Vermutlich lautete im Tract. tripart. (NHC I,5), der in negativen Gottesprädikaten förmlich schwelgt, die Zeile 55,39 griechisch: ἀψηλάφητος χειρί.

¹⁰¹ M. Tetz, Zur Theologie des Markell von Ankyra III, 145-194. Tetz erörtert ebd. 189-191 Markells Verhältnis zur Regula fidei, wie sie vor allem bei Tertull., Adv. Prax. 2,1; De praescr. haer. 13,1-5 und De virg. vel. 1,3 vorliegt. Mit Tertullians Glaubensregel in De praescr. haer. 13 berührt sich eng die des Noët (vgl. den Beitrag "Die antignostische Glaubensregel", 75f. Besonders auffällig sind in Markells Bekenntnis die christologischen Antithesen, die von ihm (natürlich) auf zwei Subjekte, das Fleisch oder den Menschen und den Logos, verteilt werden: ὁ (...) σάρκα ἐκ παρθένου λαβὼν θνητὴν οὐκ αὐτὸς ὢν θνητός, ἀσθενὴ οὐκ αὐτὸς ἀσθενής, ὀφειλομένην θανάτῳ οὐκ αὐτὸς ὀφειλόμενος, ὁρατὴν οὐκ αὐτὸς ὁρατός (Epist. ad Liberium 4; 152, 15-18 Tetz). Die Parallelen in Aufbau, Wortbestand und Antithesen zwischen Markell und Noët sind so groß, daß man irgendeinen Traditionszusammenhang annehmen muß.

άόρατος (...) ἀναρχος, ἀψηλάφητος.¹⁰² Ob man nun annehmen will, daß Markell und Noët durch eine kleinasiatische Tradition verbunden sind oder nicht, deutlich ist in jedem Fall, daß ἀψηλάφητος das gleiche ausdrückt wie ἀκράτητος.

Unmittelbar an Ignatius heran führen uns jedoch die bereits früher besprochenen Stellen bei Irenaeus und in den Excerpta ex Theodoto, aus denen sich die Äquivalenz von ἀκράτητος und ἀψηλάφητος sowie κράτητος und ψηλαφητός ergibt, auch wenn ἀψηλάφητος nicht wörtlich belegt ist. Es sind jene Stellen, welche die gnostische These zur noëtianischen, bei Irenaeus (III,16,6 par) sich reflektierenden Antithese bilden, und an denen gesagt wird, daß der unsichtbare, ungreifbare, leidensunfähige Erlöser sich einen Leib nahm, um sichtbar, greifbar und leidensfähig werden zu können.¹⁰³ Für die Ptolemäer formuliert Irenaeus das so:

πρὸς τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητὸν γενέσθαι.¹⁰⁴

Die Übereinstimmung sowohl der Wörter wie ihrer Abfolge mit Pol 3,2 springt in die Augen:

τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, <τὸν δι' ἡμᾶς ψηλαφητόν>, τὸν ἀπαθῆν, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν.

Auf Zufall kann diese völlig einzigartige Übereinstimmung nicht beruhen, *nirgendwo sonst gibt es in der Literatur der ersten Jahrhunderte nochmals diese Wortsequenz*.¹⁰⁵ Begriffe und Reihenfolge

¹⁰² Markell, Epist. ad Liberium 1f. (152, 5-8 Tetz) .

¹⁰³ Die Äquivalenz ergibt sich aus Iren., Adv. haer. III,16,1 (vgl. IV,20,5), I,7,2; I,6,1 (vgl. I,9,3); Exc. ex Theod. 59; alle Texte im Vergleich in dem Beitrag "Der antivalentinianische Charakter", S. 105-110.

¹⁰⁴ Adv. haer. I,6,1 (92,604f. Rousseau/Doutreleau).

¹⁰⁵ Das wurde auch mit Hilfe des Thesaurus Linguae Graecae überprüft. Das Echo der ignatianischen Antithesen läßt sich jedoch in sehr viel späteren Texten vernehmen, z. B. im Brief des Faustus von Apollonias an Petrus (Fullo) von Antiochien (468/70), wo die zwei Naturen Christi nach der Lehre der Väter von Chalcedon beschrieben werden (226,24-27 Schwartz, ACO III), und besonders deutlich bei Iohannes Damascenus, De fide c. Nest. 18,4f. (242 Kotter, PTS 22) mit der Reihe: ἄχρονος καὶ ἀόρατος (...) καὶ ἀψηλάφητος (...) καὶ ἀπαθῆς, und ebd. 28,4-6 (246f. K.) : ἀόρατος, ἀπαθῆς, ἀψηλάφητος ὡς θεός, (...) καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁρατὸς ὁ αὐτός, ψηλαφητός, παθητός (κτλ).

sind aber, wie die Parallelen in den Excerpta ex Theodoto, bei Noët, Melito und Irenaeus zeigen, durch den valentinianischen Mythos bedingt und daher fest und vorher nicht zu finden. Pol 3,2 ist nur als Antithese zur ptolemäischen These erklärbar. (Daß Irenaeus die ignatianischen Ausdrücke von Pol 3,2 benutzt haben könnte, um den ptolemäischen Descensus des Erlösers zu formulieren, ist eine zu abwegige Vorstellung, als daß sie erörtert werden müßte.) Die Frage ist dann aber, ob der Verfasser der Ignatianen die Antithesen ohne Kenntnis der noëtianischen gebildet hat, ob also ein Parallellfall zu Noëts Leistung vorliegt, oder ob er die noëtianischen umformuliert, oder ob er, von dem Vorbild des Noët ange-regt, in gleicher Weise, aber selbständig, auf den ptolemäischen Mythos reagiert. Daß er unbeeinflußt von Noët geschrieben hat, wird man dann ausschließen können, wenn sich anderweitig Spuren von dessen Aussagen bei ihm finden (was in der Tat der Fall ist). Daß er aus den noëtianischen Antithesen gerade $\acute{\alpha}\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$ - $\acute{\omicron}\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ - $\kappa\rho\alpha\tau\eta\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\eta}\varsigma$ - $\langle\pi\alpha\theta\eta\tau\omicron\varsigma\rangle$ auswählt und so umformuliert, daß sie in Wortlaut und Abfolge zufällig exakt *auf die ptolemäische, sonst nirgends mehr faßbare Reihe passen*, wird man, wenn man es vorsichtig abwägt, auch nicht annehmen wollen. Für die dritte Möglichkeit wird man sich entscheiden, wenn Ignatius noch an anderen Stellen Vertrautheit mit valentinianischen Texten oder Vorstellungen zeigt (und das ist in der Tat der Fall). Es ist ja durchaus denkbar, daß auch er die gleichen gnostischen Texte kannte, die Irenaeus seinem Bericht über die Ptolemäer zugrunde legte. Für selbständige Reaktion auf einen gnostischen Text spricht auch das Wort $\acute{\alpha}\chi\rho\nu\omicron\varsigma$, das weder bei Noët, noch bei den Apostolischen Vätern noch bei den Apologeten noch sonst in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts zu finden ist, wohl aber als Gottesprädikat (für die Ogdoas) beim Valentinianer Markus, mit dem Ignatius überhaupt eine erstaunliche Anzahl von Wörtern gemeinsam hat.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Vgl. den Bericht des Iren., Adv. haer. I,17,2 über die Markosier; $\acute{\alpha}\chi\rho\nu\omicron\varsigma$ oder *intemporalis* kommen bei Irenäus nur hier vor! Außer an diesen

So ergibt sich für Pol 3,2, daß Ignatius hier ganz ähnlich wie Noët—und ob nach seinem Beispiel, ist noch nicht entschieden—unmittelbar auf eine valentinianische Erlöservorstellung reagiert. Das geschieht nicht an einer beliebigen Stelle des Briefes, sondern auf seinem Höhepunkt und läßt das zentrale theologische Anliegen des Verfassers erkennen.

Was läßt sich für Eph 7,2 ermitteln? Die Verbindung der beiden Adjektive σαρκικός und πνευματικός ist für Ignatius typisch (nirgendwo sonst kommt sie so häufig vor); die zweite Zeile stammt also gewiß von ihm. Da das Fleisch sichtbar und betastbar ist, der (göttliche) Geist aber körperlos und unsichtbar,¹⁰⁷ könnte σαρκικός τε καὶ πνευματικός gut an die Stelle von ὁρατός τε καὶ ἀόρατος¹⁰⁸ oder auch ψηλαφητός τε καὶ ἀψηλάφητος (κρατητός τε καὶ ἀκράτητος) getreten sein. Die vierte Zeile (ἐν σαρκὶ γεγόνως θεός), ebenfalls eigenständige Formulierung des Ignatius, ersetzt keine aus gegensätzlichen Adjektiven gebildete Antithese. Am nächsten im Wortlaut kommt ihr TestXII.Ben10,8: παρα-

beiden Stellen begegnet ἄχρονος bis zu Clemens von Alexandria nicht in christlichen Texten; dieser nennt Strom. VI,16 (145,5) das Schöpfungswort und Strom. VII,1 (2,2) "den anfanglosen Anfang, den Sohn" ἄχρονος. Daß Gott außerhalb der Zeit ist, sagt auch Tatian, aber er benutzt nicht das Wort ἄχρονος: Or. 4,1 (271 Goodspeed): θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν. Eine Befragung des Thesaurus Linguae Graecae ergab, daß das Wort bei Philo ziemlich häufig vorkommt; z. B. heißt es De sacr. Abelis et Caini 64, daß Gott dem sterblichen Geschlecht die "Wissenschaften" ἀχρόνως übergibt; ebd. 76 ist von der "schnellen und zeitlosen" (ἄχρονος) Kraft Gottes die Rede. Bei Plutarch, De E apud Delphos (Moralia 393A) wird gesagt, daß Gott außerhalb der Zeit ist κατὰ τὸν αἰῶνα τὸν ἀκίνητον καὶ ἄχρονον (einziges Vorkommen). Die erfaßten zehn Stellen bei Galen haben keinen Bezug zur Gotteslehre.

¹⁰⁷ Vgl. Sm 3; Pol 2,2; vgl. H. E. Lona, Der Sprachgebrauch von σαρε, σαρκικός bei Ignatius von Antiochien, 397. 403f.

¹⁰⁸ Diese Antithese begegnet bei Ignatius in christologischem Zusammenhang nur Pol 3,2; für himmlische Mächte steht sie Trall 5,2; Rom 5,3 und Sm 6,1. Der unsichtbare und sichtbare (βλεπόμενος) ἐπίσκοπος werden Magn 3,2 einander entgegengesetzt.

γενόμενον θεὸν ἐν σαρκί, weil hier das Subjekt des Kommens ebenfalls θεός ist.¹⁰⁹

Zeile 5: ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή kann als Äquivalent für die noëtianischen Antithesen ἀθάνατος καὶ θνητός (oder auch ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα¹¹⁰) gelten. Der ignatianischen Formulierung ähnlich, wenn auch nicht so formvollendet, sind Formulierungen in Pascha-Homilien der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Da heißt es, daß Jesus, da er von der frevlerischen Hand seine unschuldige am Holz annageln ließ, gezeigt hat, daß in ihm wahrhaft das Leben am Kreuze hing: ὅλην ἔδειξεν ἐν αὐτῷ ἀληθῶς τὴν ζωὴν κρεμαμένην.¹¹¹ An anderer Stelle wird gesagt, daß er nicht vom Tode bezwungen wurde, weil er das Leben war: οὐκ ἐκυριεύετο ὑπὸ τοῦ θανάτου ὡς ζωή.¹¹²

Was spricht dafür, daß Ignatius in Eph 7,2 eine noëtianische Vorlage benutzt und umformuliert hat? Ich sammle einige Punkte.

Die bezeichnenden Begriffe ἀγέννητος und γεννητός kommen zusammen oder auch einzeln weder bei Ignatius noch bei den Apostolischen Vätern nochmals vor.¹¹³ Als paradoxe Antithesen, das heißt als gegensätzliche auf ein einziges Subjekt bezogene Aussagen, stehen sie, soweit ich feststellen konnte, *nur in Texten, die nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben sind*: In den "Lehren des Silvanus", im Traktat "Melchizedek", in der Epistula

¹⁰⁹ TestXII.Benj 10,8 (177 de Jonge): Der Herr wird nach der allgemeinen Auferstehung zuerst Israel richten: περὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἀδικίας, ὅτι παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκὶ ἐλευθερωτὴν οὐκ ἐπίστευσαν. Üblicherweise wird auf 1Joh 4,2 und 2Joh 7 als Parallelen verwiesen; aber dort ist das Subjekt des Kommens "Jesus Christus" wie auch bei PolPhil 7,1; Barn 5,10f. ist es der "Sohn Gottes"; im apokryphen Brief der Korinther an Paulus (1,14) der "Herr" (NTApo⁵ II,231).

¹¹⁰ Hippol., Ref. IX,10,12.

¹¹¹ Ps.-Hippol., In s. pascha 50 (177 Nautin, Schr 27).

¹¹² Ps.-Hippol., C. Noët. 18,4 (Kapitel 17 und 18 dieser Schrift enthalten wahrscheinlich Reste von Pascha-Homilien des späten 2. Jahrhunderts, siehe die Ergänzungen S. 91f. zu S. 39f. Anm. 3); vgl. auch EV (NHC I,3) 20,29f.: "Oh diese große Lehre, da er sich zum Tode hinab begab, obwohl er mit dem ewigen Leben bekleidet war!"

¹¹³ 1Clem 30,5 steht γεννητός γυναικός in einem Zitat aus Ij 11,2f. (LXX) für den "aus der Frau Geborenen", also den Menschen.

Apostolorum, bei Noët - und eben bei Ignatius.¹¹⁴ (Weitere Belege habe ich in der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht gefunden.)

Das sind ausnahmslos Texte, in denen wir Reaktionen auf gnostische Lehren finden. Formuliert kann eine solche Antithese erst werden, wenn diskutiert wurde, wie der auf Erden geborene Erlöser(-Gott) sich zum einzigen unerzeugten Gott verhalte (und wenn seine Identität mit dem unerzeugten Gott bestritten wurde).

Wie in einer derartigen Diskussion argumentiert worden sein könnte, zeigt uns ein Satz aus dem Brief des Ptolemäus an Flora. Da geht es zwar um den vorweltlich "gezeugten" gerechten Demiurgen, doch läßt sich die Argumentation unschwer auf den aus der Jungfrau geborenen göttlichen Erlöser übertragen. Von dem Demiurgen wird gesagt, daß er ein geringerer Gott ist als der vollkommene Gott: ἅτε δὴ καὶ γεννητὸς ὢν καὶ οὐκ ἀγέννητος (εἰς γὰρ ἐστὶν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα ...).¹¹⁵ Justin unterscheidet den vorweltlich gezeugten (γεννώμενος) Logos, der nach dem Willen des Vaters Mensch wurde, als einen geringeren,

¹¹⁴ Sil (NHC VII,4) 101,33-102,4: "So it is with Christ: even if [he is in the] deficiency, yet [he] is without deficiency. And even if [he has been begotten] he is (still) unbegotten. So is it with Christ: if, on the one hand, he is comprehensible, on the other he is incomprehensible with respect to his actual being." (ed. F. Wisse, in: *The Nag Hammadi Library in English*, 354). - Melch (NHC IX,1) 5,1-11: "[They] will come in his name, and they will say of him that he is unbegotten though he has been begotten, (that) he does not eat even though he eats, (that) he does not drink, even though he drinks, (...), (that) he is unfleshly, though he has come in flesh, (that) he did not come to suffering <though> he came to suffering, (that) he did not rise from the dead <though> he arose from [the] dead." (transl. S. Giversen/B. A. Pearson, NHLE, ²1984, 400). - EpAp⁵ II, 217: "Der ich bin ungezeugt und (doch) gezeugt von Menschen, der ich ohne Fleisch bin (und doch) habe ich getragen das Fleisch." In zwei Versionen des ältesten (etwa Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusetzenden?) Teils der Philippusakten sind noch ähnliche Antithesen zu finden. ActPhil 141 (Version B, ed. Bonnet, AAA II/2, 76,17-77,12) sagt der kopfüber am Kreuz hängende Philippus über Christus: αὐτὸς γὰρ θεὸς ἦν καὶ ἄνθρωπος ἐγένετο· ἀγέννητος ἦν, καὶ ἐγεννήθη· ἀθάνατος ἦν καὶ ἐθανάτωθη, (...) ἀσώματος ἦν καὶ ἐφόρεσεν σῶμα ἅγιον. Zur Beurteilung der Acta Philippi s. A. de Santos Otero, in: W. Schneemelcher (Hg.), NTAp⁵ II (1989) 424-429.

¹¹⁵ Ptolem., Ep. ad. Floram 7,6 (70 Quispel, SChr 24 bis); vgl. 7,8.

an zweiter Stelle stehenden Gott vom allein unerzeugten (ἀγέννητος), mit sich identischen, wahren (ὄντως) Gott¹¹⁶. Die in der Antithese γεννητός τε καὶ ἀγέννητος faßbare Reaktion richtet sich jedoch nicht gegen die Position des Apologeten. Das zeigen schon die übrigen im Kontext stehenden Antithesen, die so genau den als antignostisch erwiesenen des Noët und denen der anderen oben genannten Texte entsprechen, daß ihre Deutung nicht zweifelhaft sein kann. Ignatius gibt auch grundsätzlich dieselbe Antwort wie Noët: Der aus Maria Geborene ist ein und derselbe mit dem einzigen unerzeugten Gott.¹¹⁷

Wenn man an die Stelle der ignatianischen Formulierungen in Eph 7,2, Zeile 2 und 5 jeweils die gleichwertigen Antithesen ὁρατός καὶ ἀόρατος und θνητός καὶ ἀθάνατος einsetzt, dann erhält man erstens eine grundsätzlich gleiche Folge der Antithesen wie bei Noët und zweitens genau jene offenbar als Kernbestand betrachtete Reihe, welche Hippolyt als Häresie der noëtianischen Montanisten notiert: derselbe sei ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον.¹¹⁸

Daß zwei im Bestand etwas verschiedene Antithesenreihen bei Ignatius die grundsätzlich gleiche Abfolge zeigen wie die Reihe bei Noët und daß darunter die singuläre Formulierung γεννητός καὶ ἀγέννητος eingeschlossen ist, scheint mir am ehesten dadurch erklärbar zu sein, daß Ignatius in Eph 7,2 eine noëtianische Vorlage benutzt und umformuliert. Dafür spricht auch, daß er hier dem Aufbau der antithetischen Glaubensregel Noëts folgt, indem er am Anfang die Einzigkeit des Erlöser-Gottes aussagt. In Pol 3,2, wo er auf den ptolemäischen Text reagiert, ist das nicht so. Die Intention des Textes Eph 7,2 ist ebenfalls dieselbe wie bei Noët: Es gilt, ge-

¹¹⁶ Vgl. Iust., Apol. I,13,3f.; II,6; Dialog. 5; 128,4; Dialog. 5 wird die Frage erörtert, ob der Kosmos ἀγέννητος oder γεννητός ist. Vom Logos ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

¹¹⁷ Daß Ignatius ebenso wie Noët oder auch Melito nur die aus Gott und aus Maria erfolgende, nicht aber eine vorzeitliche Geburt des Sohnes kennt und γεννητός eben auf die irdische Geburt geht, ist anerkannt; vgl. etwa Th. Zahn, Ignatius, 468-476; W. R. Schoedel, Ignatius, 61.

¹¹⁸ Hippol., Ref. X,26.

gen die gnostische Aufspaltung die Einzigkeit des geborenen und leidenden göttlichen Erlösers zu behaupten.

Ignatius hat seine Vorlage souverän umgestaltet. Im einzelnen kann das hier nicht dargetan werden. So könnten es stilistische Gründe gewesen sein, die ihn veranlaßt haben, in Eph 7,2, Zeile 6f., nochmals von Geburt und Leiden zu sprechen, obwohl in Zeile 5 schon vom Tod die Rede war. Ähnliche Doppelungen gibt es auch bei Melito.¹¹⁹ Es könnte aber noch eher die Absicht, zugleich mit den Valentinianern auch die Markioniten abzuwehren, zu dieser Umformulierung geführt haben. In diesem Sinne interpretiert M. Vinzent Eph. 7,2 in seinem Beitrag in diesem Band.

Als Zeichen für die Bearbeitung eines fremden Textes sind auch der terminologische Befund und die literarische Form zu werten. Nicht nur γεννητός und ἀγέννητος, auch παθητός und ἀπαθής kommen einzeln oder als Antithese weder bei Ignatius noch bei den Apostolischen Vätern nochmals vor;¹²⁰ ὁράτος und ὁρατός werden nur Pol 3,2 christologisch verwendet.¹²¹ Ebenso singulär sind ἀψηλάφητος und ἄχρονος.¹²² Dies und dazu die Tatsache, daß es *paradoxe Antithesen bei Ignatius nur hier* gibt, daß diese Antithesen die *gleiche Bedeutung und Reihenfolge wie bei Noët* haben und daß *von den Stücken seiner Glaubensregel nur Eph 7,2 und Pol 3,2 die antithetische Form zeigen (die vor Noët nicht nachweisbar ist)*, das alles läßt sich nur durch eine Abhängigkeit des Ignatius von Noët erklären.

Noch ein schwerwiegendes Argument kommt hinzu. Pseudo-Hippolyt, Contra Noëtum 3,2, wird als häretische Lehre der Noëtianer folgender Satz zitiert:

¹¹⁹ Vgl. etwa Melito, Frg. 13 (80f. Hall); New Fragment II (86-95 Hall); De pascha 5-10 (4-6 Hall); besonders nahe kommt die Parallele De pascha 70f. (36-38 Hall), weil da zweimal nacheinander von der Geburt aus Maria und dem Leidensgeschehen gesprochen wird.

¹²⁰ Im NT begegnet παθητός nur Apg 26,23.

¹²¹ Siehe oben Anm. 108.

¹²² Vgl. oben Anm. 105 und 106.

αὐτός ἐστι Χριστὸς ὁ Πατήρ, αὐτὸς Υἱός, αὐτὸς ἐγεννήθη, αὐτὸς ἔπαθεν, αὐτὸς ἑαυτὸν ἤγειρεν.¹²³

Auf die letzte Aussage kommt es hier an. Hippolyt, bei dem sich der unbekannte Verfasser von *Contra Noëtum* informiert haben muß,¹²⁴ legt sie in der *Refutatio* in der Tat den Noëtianern in den Mund:

τοῦτον (scil. τὸν πατέρα) <εἶναι τὸν> πάθει <προσελθόντα καὶ> ξύλῳ προσπαγέντα καὶ ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα· <τὸν> ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα.¹²⁵

Für den Satz, daß "er sich selbst auferweckt habe", gibt es in der Literatur des zweiten Jahrhunderts *nur noch eine einzige sichere Parallele, nämlich Sm 2*.¹²⁶ Der Sache nach gleich und im Wortlaut

¹²³ Ps.-Hippol., C. Noët. 3,2 (49,9-11 Butterworth).

¹²⁴ Daß C. Noëtum in der vorliegenden Form nicht von Hippolyt stammt, hat Josef Frickel überzeugend nachgewiesen in "Hippolyts Schrift *Contra Noëtum*: ein Pseudo-Hippolyt".

¹²⁵ Hippol., Ref. IX,10,12 (348f. Marcovich).

¹²⁶ In den Kommentaren wird seit Th. Zahns Edition (1876) für die Selbsterweckung Christi auf Joh 2,19 und 10,17f. sowie auf Barn 5,7 verwiesen. Abgesehen davon, daß Kontext und Wortlaut an diesen Stellen anders sind und in Barn 5,7 eher von der allgemeinen, durch Jesus bewirkten Auferstehung als von der Jesu selbst die Rede ist, darf nicht übersehen werden, daß nur bei Noët und Ignatius der sich selbst Erweckende mit dem Vater identifiziert wird (s. dazu weiter unten); zu Barn 5,6f. siehe M. Vinzent, *Ertragen und Ausharren*, 84-89.

Harnacks (Marcion, 21924, 67*f.) vor allem auf Hieronymus beruhende Rekonstruktion des markionitischen Textes von Gal 1,1 (... διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν) ist durch die Untersuchung von T. Baarda, *Marcion's text of Gal 1:1, concerning the reconstruction of the first verse of the Marcionite Corpus Paulinum*, sehr fragwürdig geworden. Nach Hieronymus hat Markion in Gal 1,1 die Worte καὶ θεοῦ πατρὸς ausgelassen, weil er darlegen wollte, "daß Christus nicht von Gott Vater, sondern durch sich selbst auferweckt worden sei" (Comm. in ep. ad Gal., PL 26,313). Das gilt als Zeichen des Modalismus Markions (Harnack, Marcion, 123). Aber selbst wenn Harnack mit seiner Rekonstruktion im Recht wäre, ergäbe sich nur dann eine echte Parallele zu Noët und Ignatius, wenn man die Interpretation des Hieronymus als irrig ansähe. Für Noët und Ignatius bedeutet es gerade gleich viel zu sagen: Jesus Christus habe sich selbst erweckt, und: der Vater habe Jesus Christus erweckt. Insofern spräche die Tatsache, daß Markion nach dem Zeugnis Tertullians in Röm 8,11; 1Kor 6,14 und Eph 1,20 die Aussage, daß Gott Chri-

erkennbar ähnlich schreibt Ignatius an die Smyrnäer, nachdem er zuvor seine ausführlichste Glaubensregel mitgeteilt hat, also an hervorgehobener Stelle:

ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς, ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονηθέναι (...).

Das ist offenkundig polemisch und also gezielt und sehr bewußt (und nicht etwa nebenbei) formuliert.¹²⁷ Ignatius weiß, was er sagt, und seine Leser, denen er gerade die mit dem Preis auf "den" Gott Jesus Christus eingeführte Glaubensregel (1,1) in Erinnerung gerufen hat, in der bereits vom wahrhaften Leiden und der Auferstehung die Rede war (1,2), wissen auch, was er sagt und warum er die Aussage vom wahrhaftigen Leiden und der wahrhaftigen Auferstehung in dieser Form wiederholt. Man muß diesen Satz mit Sm 7,1 und Trall 9,2 zusammensehen, um zu erkennen, daß er bei Ignatius genauso gemeint ist wie bei Noët. An der ersten Stelle beklagt Ignatius, daß die "Heterodoxen" (Sm 6,2) der Eucharistie fernbleiben, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus sei, das für unsere Sünden gelitten habe und das *der Vater* in seiner Güte *auferweckte*:

... σάρκα εἶναι τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.

An der zweiten Stelle schließt der Satz wie in Sm 2 als präzisierende Wiederholung an die Glaubensregel an und ist ebenfalls ge-

stus von den Toten erweckt hat, nicht ausmerzte, nicht gegen seinen "Modalismus" (anders anscheinend Baarda, 244f. 248); zum Modalismus Markions siehe unten S. 216f.

Eine merkwürdige, aber erwähnenswerte sachliche Analogie zur Selbsterweckung findet sich in den Worten des Simon Magus in den Petrusakten. Er nennt seine Rückkehr oder seinen Aufstieg zu Gott, dem Vater, eine Rückkehr "zu sich selbst", Mart. Petri 2 (80,36-82,3 Lipsius): ἀναπτήξομαι πρὸς τὸν θεόν, οὗ ἡ δύναμις ἐγώ εἰμι ἀσθενήσασα. (...) καὶ ἀνέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐρῶ αὐτῷ· Κάμὲ τὸν Ἑστώτα υἱόν σου κατακλίνειν ἠθέλεσαν· ἀλλὰ μὴ συνθέμενος αὐτοῖς εἰς ἑμαυτὸν ἀνέδραμον.

¹²⁷ Anders W. R. Schoedel, Ignatius, 225¹, der aber die singuläre Übereinstimmung mit Noët nicht bemerkt hat.

gen die "Ungläubigen" gerichtet, welche das Leiden Christi für Schein erklären (Trall 10). Diese auch formale Übereinstimmung zwischen Sm 1f. und Trall 9f. zeigt wiederum deutlich, daß Ignatius seine Worte sehr überlegt wählt. Eine Aussage interpretiert die andere:

... ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν (...), ὃς καὶ ἀληθῶς ἡγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ...

Man kann nicht anders schließen als so, daß für Ignatius der Gott in Jesus Christus (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, Eph 7,2) ein und derselbe mit dem Vater ist.¹²⁸ Die Formulierung in Sm 2: καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν ist eine gezielte Anspielung auf Noët, mehr noch: ein Zitat, das Ignatius mit Bedacht im Brief an die Smyrner einsetzt. Er verschafft sich Kredit, indem er bekannte und charakteristische Aussagen ihres (inzwischen gewiß schon gestorbenen) Bischofs als gemeinsame Glaubensbasis darstellt.

Dieses Zitat und die Tatsache, daß es gerade im Brief an die Smyrner steht, ist dann m. E. ein weiteres Argument dafür, daß Eph 7,2 und Pol 3,2 nach dem Vorgang und Muster des Noët geschaffen wurden. Die für uns noch erkennbaren starken Übereinstimmungen des Ignatius mit Noët stehen in zwei Briefen, die nach Smyrna gingen, und in dem Schreiben, das an die Nachbargemeinde in Ephesus gerichtet wurde, welche über die aktuelle Theologie in Smyrna wohl bestens unterrichtet war. (Die engen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen bezeugt Sm 2,1).¹²⁹ Ein Brief ist zwar an den Bischof Polykarp gerichtet, aber von Kap. 6,1 an wird un-

¹²⁸ Zur Gottesauffassung des Ignatius im Vergleich mit der des Noët und anderer Monarchianer siehe unten.

Daß Ignatius in Sm 6,2 sagt, der Vater habe das Fleisch Christi, in Trall 9,2, er habe Jesus Christus auferweckt, bedeutet keinen Widerspruch und auch keinen Unterschied zu Noët oder Melito. Das Leiden (und die Auferstehung) betrifft in strengem Sinn nicht das göttliche πνεῦμα, sondern die menschliche σὰρξ, die aber so σὰρξ Gottes ist, daß die Einheit des Subjekts gewahrt bleibt; siehe dazu auch weiter unten.

¹²⁹ Reichliches Material zu den Beziehungen zwischen beiden Städten hat zusammengetragen R. Hanig, Smyrna und Ephesus. Einige Beobachtungen zum Verhältnis der beiden christlichen Gemeinden.

vermittelt, zum Teil ausschließlich, zum Teil mit Polykarp zusammen, die Gemeinde angeredet. Der Verfasser wollte offenbar erreichen, daß ihr auch dieser Brief und mit dem Brief eine bekannte Theologie zu Ohren kam. Das paßt zu dem bei Ignatius auch sonst mehrfach beobachteten Verfahren. Er nimmt in seinen Briefen gern Bezug auf Texte, die seinen Adressaten vertraut klangen.

Die in der Forschung wiederholt gestellte und unterschiedlich beantwortete Frage, ob Ignatius in Eph 7,2 und Pol 3,2 eine Tradition wiedergebe oder wenigstens eine Vorlage benutze oder aber völlig selbständig formuliere, läßt sich nach den vorhergehenden Analysen folgendermaßen lösen. Ebenso wie Melito von Sardes kennt auch der Verfasser der Ignatianen die antignostische, in paradoxen Antithesen gebaute Glaubensregel des Noët von Smyrna, welche in den von Hippolyt, Ref. IX,10 und X,27 referierten Texten ziemlich getreu erhalten ist. Noëts Antithesen müssen damals eine außergewöhnliche Wirkung gehabt haben, gewiß weil sie "den Nagel auf den Kopf trafen" und sich als schlagkräftig erwiesen. Anders ist ihre Ausstrahlung nicht nur in Kleinasien, sondern bis zu Irenaeus, Tertullian und in der römischen Schule bis Kallist nicht zu erklären. Der Verfasser der Ignatianen weiß offenbar auch sehr genau, daß Noëts Glaubensregel eine Reaktion auf die valentinianische Auffassung von Gott und dem *descensus incognitus* des Erlösers darstellt. Er formuliert seinen Christushymnus Pol 3,2 nach dem Modell der Antithesen Noëts, aber er schafft kein Plagiat. Deswegen wählt er aus den Beschreibungen der Leibnahme des vom Pleroma absteigenden Erlösers eine Formulierung, die zwar sachlich mit dem von Noët vorausgesetzten gnostischen Text übereinstimmt, die jedoch terminologisch eine kleine Variante bringt, insofern (ἀ)ψηλαφητος an die Stelle des üblichen (ἀ)κρατητος tritt. So lautet seine Reihe, die ihr Gegenstück nur noch in der ptolemäischen, bei Irenaeus, Adversus haereses I,6,1 wiedergegebenen hat: ὁράτος, ἀψηλάφητος, ἀπαθής, die des Noët: ὁράτος, ἀκράτητος, ἀπαθής. Das Vorbild wird ferner dadurch abgewandelt, daß in die zweite Zeile das von Noët nicht nachweislich benutzte, aber beim Gnostiker Markus anzutreffende, hier also durch-

aus kontextgerechte Gottesprädikat ἄχρονος gesetzt wird. In der ersten Zeile wird dieser Begriff durch die Wendung τὸν ὑπὲρ καιρὸν selbständig variiert,¹³⁰ ebenso wie die letzte Zeile: τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα eine (an Barn 14,4 erinnernde) Variante des letzten Teils der vorhergehenden Antithese: τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν darstellt.¹³¹ Diese beiden Zeilen bringen also sachlich nichts Neues.

Ähnlich ist der Verfasser bei der Komposition des Christushymnus Eph 7,2 vorgefahren. Er übernimmt ziemlich wortgetreu zwei bezeichnende Antithesen Noëts (Zeile 3 und 7) und ersetzt zwei weitere durch eigene Formulierungen (Zeile 2 und 5). Zeile 4 und 6 haben nicht den Platz von noëtianischen Antithesen, sondern drücken das zweifache Wesen und die zweifache Herkunft des einzigen Erlösers Jesus Christus aus. Sie fassen damit den Inhalt der noëtianischen Glaubensregel exakt zusammen.¹³² Die Anlehnung an sie tritt Eph 7,2 insofern noch stärker hervor, als die 1. Zeile (εἰς ἰατρός ἐστιν) den Beginn der Glaubensregel Noëts (εἰς θεὸς καὶ πατήρ¹³³ variiert. Mit der Akklamation εἰς ἰατρός greift Ignatius einen zu seiner Zeit in christlichem wie nichtchristlichem Bereich verbreiteten, die erlösende Tätigkeit kennzeichnenden Gottestitel

¹³⁰ τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα ist eine Formulierung des Ignatius; sie nimmt das Stichwort des vorgehenden Sätzchens τοὺς καιροὺς καταμάνθανε auf; ὑπὲρ + Akk. ist typisch für Ignatius (vgl. Eph 19,2; Sm 3,2); προσδοκᾶν auch Magn 9,2.

¹³¹ ὑπομείναντα wiederholt das Wort, das zweimal Pol 3,1 steht; meist ist es in der Literatur des 2. Jh.s mit einem Objekt (πολλά, πάντα, παθεῖν, γενέσιν, πάθος u. a.) verbunden; hier ist es (wie auch Magn 9,1) absolut gebraucht; sehr nahe kommt Barn 14,4: αὐτὸς δὲ κύριος (...) δι' ἡμᾶς ὑπομείνας; auch Iren., Adv. haer. IV,21,3 (684,71f. Rousseau): "Ecclesiam, propter quam sustinuit Christus".

¹³² Die zweifache Herkunft ist mit γεννητὸς καὶ ἀγέννητος angezeigt. Hippolyt, Ref. IX,10,11 (244,20-245,6 Wendland) berichtet über sie nochmals breit, aber polemisch verzerrt.

¹³³ Der genaue Wortlaut des Anfangs von Noëts Glaubensregel läßt sich nicht ermitteln, weil er von Hippolyt unterschiedlich wiedergegeben wird. Ref. IX,10,9: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν εἶναι πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα. Ref. X,27,1: ἓνα τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων.

auf,¹³⁴ der im westlichen Kleinasien insofern Lokalkolorit besitzt, als der in dem weithin berühmten Heiligtum von Pergamon verehrte Asklepios von dem häufig in Smyrna auftretenden Rhetor Aelius Aristides als "der wahre Arzt" gepriesen wurde.¹³⁵

Schon in Noëts Glaubensregel ist die Aussage über die Schöpfertätigkeit des einzigen Gottes gegenüber dem langen christologischen Abschnitt relativ unbetont. Bei Ignatius tritt sie zu dessen Gunsten fast völlig zurück.¹³⁶ Der Streit mit den Gegnern muß sich auf diesen Punkt hin zugespitzt haben. Insgesamt aber entspricht die Intention der beiden Glaubensregeln Eph 7,2 und Pol 3,2 jener des Noët. Das kann bedeuten, daß die polemische Situation Noëts in Smyrna und Ephesus grundsätzlich noch gegeben ist. Beide Autoren schreiben gegen jene Gnostiker, die behaupten, daß der, welcher aus der Jungfrau geboren wurde, am Kreuz gelitten hat und auferweckt wurde, ein anderer ist als der einzige unsterbliche Gott. Andererseits scheint mir die kunstvolle, poetische Form, in welcher die Antwort auf die Gnostiker gegeben wird, darauf schließen zu

¹³⁴ Belege und Literatur in den Kommentaren von W. Bauer, H. Paulsen und W. R. Schoedel z. St.

¹³⁵ Aelius Aristides, Or. 47,57 = Ἱερῶν λόγων A (390,1f. Keil): ἐγνωρίζομεν τὸν ἀληθινὸν καὶ προσήκοντα ἡμῖν ἱατρόν (scil. τὸν θεόν = Ἀσκληπιόν). Mit der Abfassung des ersten Buches der Hieroi Logoi begann Aelius Aristides "während des Winters 170/1 nC.", so H. O. Schröder, Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte, 13. Daß Eph 7,2: εἷς ἱατρός eine konkurrierende Formulierung zur "Terminologie der Asklepiosfrömmigkeit" darstellt, hat schon K. H. Rengstorf erkannt, cf. seine Rektoratsrede "Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit", 15.—Die Belege für die Auseinandersetzung um den Soter Asklepios und Soter Jesus Christus in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts hat F. J. Dölger, Der Heiland, bes. 257-266, mitgeteilt. Er weist (ebd. 261) auch darauf hin, daß Aristides die "absolute Bezeichnung 'der Heiland' auch für den Asklepios von Smyrna" gebrauchte, "dessen Kult sich von Pergamon abgezweigt und in Smyrna selbständig gemacht hatte".

¹³⁶ Das ist bereits A. Hilgenfeld aufgefallen, vgl. sein Werk: Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften, 252. Immerhin sind die Worte in der Inscriptio des Röm: ἐν θελήματι τοῦ θελήσαντος τὰ πάντα, ἃ ἔστιν, doch wohl (antignostisch) auf den Schöpfer des Alls zu beziehen (vgl. 1Tim 6,13); s. den Kommentar von W. R. Schoedel 167; vgl. auch Anm. 151.

lassen, daß der Höhepunkt der Auseinandersetzung überschritten ist. Mitten im Kampf dichtet man keine Lieder.

Die Briefe des Ignatius werden nicht allzu lange nach dem Tod des Noët abgefaßt worden sein. Die Vermutung hat etwas für sich, daß sie zur Zeit einer "Sedisvakanz" geschrieben wurden, um die Regelung der Amtsfrage und damit der "katholischen" Kirche in Smyrna in bestimmte Bahnen zu lenken.¹³⁷ Die kritische Situation dort wird Sm 5-7 und Pol 3 beschrieben. Sie ist gekennzeichnet durch die Stichworte: Leugnung des πάθος und des αἷμα Christi seitens einer offenbar starken Partei, die einen oder mehrere führende Kleriker auf ihrer Seite zu haben scheint, gegen welche sich der (potentielle) Nachfolger durchsetzen soll.¹³⁸

Die hier vorgetragene These der Abhängigkeit des Ignatius von Noët erklärt die Parallelität zwischen Noët, Ignatius, Melito und Irenaeus philologisch und historisch zwanglos. Diese These ist gegenstandslos und überflüssig für alle, die der Meinung sind, jene aufgewiesenen und analysierten Parallelen seien unbedeutend und zufällig und bedürften deswegen keiner Erklärung. Diese These muß als nicht bewiesen gelten, wenn die Gegenprobe eine ebenso zwanglose Erklärung der Übereinstimmungen erbrächte. Nun wurde aber eine Abhängigkeit des Noët, Melito und Irenaeus von den hier untersuchten ignatianischen Texten mit philologischen Gründen ausgeschlossen. Die (noch von Kroymann vertretene¹³⁹) Vorstellung, Noët sei durch ignatianische Aussagen zur Entwicklung seiner monarchianischen Theologie angeregt worden, habe aus den Ignatianen ein paar eindrucksvolle Wendungen ausgesucht, sie geschickt ergänzt und daraus eine kohärente theologische Konzeption entwickelt, ist—*sit venia verbo*—historisch naiv. So entstehen kei-

¹³⁷ Eine Sedisvakanz würde den merkwürdigen Befund erklären, daß im Brief an Polykarp (der dann eigentlich für seinen Nachfolger bestimmt wäre) in 6,1 unvermittelt die Gemeinde angesprochen wird; 8,2 wird von Polykarp geredet, als wäre der Brief gar nicht an ihn gerichtet. Der Schlußgruß (8,3) gilt der Gemeinde, die der ἐπισκοπῇ Gottes (nicht Polykarps!) empfohlen wird.

¹³⁸ So verstehe ich die Formulierung Sm 6,1: τόπος μηδένα φυσιοῦτω im Vergleich mit Pol 1,2: ἐκδίδκει σου τὸν τόπον.

¹³⁹ Vgl. oben S. 151.

ne großen Theologien, schon gar nicht in der alten Kirche. Der Versuch, das philologisch zu beweisen, ergäbe eine Groteske. Es bleibt als mögliche Gegenprobe nur, die Erwägung zu wiederholen, ob Ignatius und Noët gleichzeitig und unabhängig voneinander in ähnlicher Weise auf die valentinianische Gnosis reagiert haben, so daß einige ihrer Antithesen, ihre Reihenfolge und der Satz, Christus habe sich selbst von den Toten auferweckt, wörtlich miteinander übereingehen. Die oben vorgetragenen Gründe schließen m. E. eine solche Hypothese sicher aus. Wer auf ihr beharren will, hat zugestanden, daß Ignatius die valentinianische Gnosis voraussetzt und also in dieselbe Zeit gehört wie Noët.

IV

Nachdem die Abhängigkeit des Ignatius von Noët bewiesen ist, bleibt zu untersuchen, ob seine Gottesauffassung insgesamt als monarchianisch zu bezeichnen ist, wieweit sie der des Noët und auch anderer zeitgenössischer Monarchianer ähnelt oder von ihr abweicht.

Die Stellen, an denen in den Ignatianen das Wort θεός vorkommt, sind in der *Clavis Patrum Apostolicorum* von Heinrich Kraft in viereinhalb Spalten verzeichnet.¹⁴⁰ Daraus werden hier nur die für die Interpretation der Gottesauffassung entscheidenden Stellen gewählt; alle übrigen sind daraufhin überprüft worden, ob sie der hier vorgetragenen Deutung zuwiderlaufen.

Für Ignatius gibt es nur einen einzigen Gott: εἷς θεός ἐστίν sagt er mit der Verkündigung der alttestamentlichen Propheten (Magn 8,2). Er wird ohne erkennbaren Unterschied als ὁ θεός oder (überwiegend) θεός bezeichnet.¹⁴¹ Der einzige Gott ist (derselbe wie) der Vater,¹⁴² (ὁ) θεός, (ὁ) πατήρ, θεὸς πατήρ meinen denselben. Antignostisch wird Magn 7,2 betont, daß es der "eine" und der "einzi-

¹⁴⁰ H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum*, 208-211.

¹⁴¹ ὁ θεός z. B. Eph 3,2; 4,1; 5,2.3; 9,2; 11,1; Magn 10,1 und öfter.

¹⁴² Die Gleichsetzung ergibt sich z. B. aus Eph 3,2: ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ, καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστός (...), τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη (...).

ge Vater" ist, von dem "der einzige Jesus Christus" hervorging, bei dem er ist und zu dem er zurückgekehrt ist. Der "einzige Gott" ist der "einzige Vater". Wenn er in der Adresse des Römerbriefes ὑψιστος heißt, so ist das, wie die ganze Wendung: ἐν μεγαλειότητι πατρὸς ὑψίστου ein hommage an Clemens Romanus.¹⁴³ Damit ist nicht etwa angedeutet, daß es unter dem höchsten noch einen zweiten, geringeren Gott gebe (der dann mit dem in derselben Adresse genannten "Jesus Christus, unserem Gott" identisch wäre).

Dieser einzige Gott und einzige Vater hat "sich selbst durch Jesus Christus, seinen Sohn, offenbart: εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Magn 8,2). Das "selbst" ist wichtig:¹⁴⁴ kein anderer Gott als der eine ist in Jesus Christus erschienen. Er hat sich als Mensch offenbart (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου, Eph 19,3). Er, der einzige Unerzeugte, Zeitlose, Unsichtbare, Ungreifbare, Leidensunfähige, ist der im Fleisch gekommene Gott (Eph 7,2; Pol 3,2)¹⁴⁵. Deswegen ist Jesus Christus "unser Gott", "der Gott" (ὁ θεός). Wenigstens zwölfmal redet Ignatius so oder analog.¹⁴⁶ Der Sohn ist nicht einfach der Vater,¹⁴⁷ aber nur weil das göttliche Subjekt in dem "fleischtragenden" Herrn (σαρκοφόρος, Sm 5,2) der einzige Gott ist, kann Ignatius von "unserem Gott Jesus Christus" reden. Er ist das Subjekt der Geburt aus Maria und des Leidens am Kreuz (Eph 7,2; 18,2; Pol 3,2). Deswegen spricht Ignatius vom "Blute Gottes" (ἐν αἵματι θεοῦ, Eph 1,1), vom "Leiden meines Gottes" (τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ,

¹⁴³ Beide Wörter bei Ignatius nur Rom inscr.; vgl. 1Clem 24,5; 45,7; 59,3.

¹⁴⁴ Vergleichbar betont kommt es in den Ignatianen noch zweimal vor: Magn 7,1 und Sm 2,1 (ἀνέστησεν ἑαυτόν).

¹⁴⁵ Text und Parallelen oben S. 159.

¹⁴⁶ Eph inscr.: Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν; Eph 15,3; 18,2: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός; Trall 7,1; Rom inscr. (zweimal); 3,3; 6,1; vgl. 7,1; Sm 1,1: Δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν; 10,1; Pol 8,3. Wie wenig diese Stellen nach dem Geschmack des Fälschers des 4. Jh.s waren, zeigen die zahlreichen von ihm angebrachten "orthodoxen" Änderungen, siehe die Zusammenstellung in der Edition Hilgenfelds S. 265.

¹⁴⁷ Dazu weiter unten S 189f.

Rom 6,3¹⁴⁸). Deswegen kann es heißen, daß er sich selbst auferweckte (Sm 2), da ihn der Vater auferweckte wie der Vater alle Gläubigen auferwecken wird (Trall 9,2).¹⁴⁹ Deswegen sind die Epheser "Nachahmer Gottes, wiederbelebt im Blute Gottes" (Eph 1,1), wie sie Nachahmer des Herrn sein sollen (Eph 10,3).¹⁵⁰ Deswegen können die einzigen Worte, die an die alttestamentliche Sprache für die Schöpfertätigkeit Gottes anklingen, auf Christus bezogen werden: εἰς οὖν διδάσκαλος, ὃς εἶπεν καὶ ἐγένετο (Eph 15,1).¹⁵¹ Deswegen ist Jesus Christus "der truglose Mund, durch den der Vater wahrhaftig geredet hat" (Rom 8,2). Und wenn Ignatius (Rom 9,1) sagt, daß einzig Jesus Christus über seine verwaiste Gemeinde in Syrien als "Bischof" wacht, so ist es "der Gott", der ihr Hirte ist.¹⁵²

Das alles ist unverkennbar monarchianisch gedacht und gesprochen. Die Parallelen dazu, die hier nur zu den spezifischen Formulierungen notiert werden, sind in der christlichen Literatur vor ca. 150 nirgends zu finden.

Zweifellos am auffallendsten sind die theopaschitischen Ausdrücke ἐν αἵματι θεοῦ (Eph 1,1) und (μιμητὴν εἶναι) τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (Rom 6,3). Eph 18,2 ist τὸ πάθος auf "unseren Gott Jesus, den Christus" bezogen, Sm 1,1f. ähnlich das "gottselige" πά-

¹⁴⁸ Vgl. Phil inscr.: ἐν τῷ πάθει τοῦ κυρίου ἡμῶν. Eph 19,1: ὁ θάνατος τοῦ κυρίου. Der κύριος ist unser Gott Jesus, der Christus (IgnEph 18,2), also der Menschgewordene; insofern ist das nicht eindeutig theopaschitische Sprache. Das Wort κύριος gebraucht Ignatius, wenn man von einigen nicht eindeutigen Fällen absieht, nur für den Inkarnierten.

¹⁴⁹ Vgl. Sm 7,1: Der Vater weckte das Fleisch Jesu Christi auf; Magn 9,2 ist es Jesus Christus, der die Propheten von den Toten auferweckte.

¹⁵⁰ Vgl. Trall 1,2 (μιμητὰς ὄντας θεοῦ); Rom 6,3 (μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου); Phld 7,2 (μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ignatius nimmt in Eph 1,1 sicher Bezug auf den deuteropaulinischen Epheserbrief 5,1: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. Hier ist Gott der Vater. Bei Ignatius ist wohl an allen genannten Stellen mit θεός Jesus Christus gemeint; vgl. den Kommentar von W. Bauer z. St.

¹⁵¹ Vgl. z. B. Gen 1,3.7.9; Ps 32,8f.; 148,5; Jdt 16,14; dazu M. Rackl, Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, 166-169.

¹⁵² Rom 9,1: Μνημονεύετε (...) τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμεῖν τῷ θεῷ χρήται. μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπῇσει.

θός auf "Jesus Christus, den Gott", und Trall 11,1f. betrifft das Leiden—nach der Grammatik zu urteilen—den "Vater", "den Gott". Weder im Neuen Testament noch bei den Apostolischen Vätern gibt es dafür eine Parallele. Wie anstößig diese Stellen dem Bearbeiter des vierten Jahrhunderts waren, erkennt man an seinen Änderungen. Er schreibt Eph 1,1 ἐν αἵματι Χριστοῦ und Rom 6,3 πάθους Χριστοῦ τοῦ θεοῦ μου.¹⁵³ Dagegen werden die beiden Stellen von Monophysiten wie Timotheus Aelurus und Severus von Antiochien gern im ursprünglichen Wortlaut zitiert.¹⁵⁴

Das erste Zeugnis, das ich zum Vergleich anführen möchte, entspricht in zwei Punkten Rom 6,3. Es stammt von dem anonymen Verfasser des *Spoudasma* gegen Artemon, aus dem Eusebius in der Kirchengeschichte V,28 zitiert. Der Autor verteidigt den römischen Bischof Viktor gegen die Behauptung der Artemoniten, bis in seine Zeit hätte ihre Lehre, daß Christus ein bloßer Mensch sei, als apostolische Überlieferung gegolten, indem er darauf hinweist, daß in den vor der Zeit Viktors verfaßten Schriften des Justin, Miltiades, Tatian, Klemens (von Alexandrien) und vieler anderer Christus als Gott bezeichnet werde (θεολογείται), daß die Bücher des Irenaeus und Melito und der übrigen ihn "als Gott und Menschen" verkündeten und daß Viktor den Lederarbeiter Theodot als Urheber dieser "gottleugnenden Apostasie" exkommuniziert habe;¹⁵⁵ und er fügt den Bericht über eine zeitgenössische Begebenheit an: Christus habe einen gewissen Bekenner Natalios, der durch Bestechung von den Schülern des Theodot verleitet wurde, sich als ihr Bischof aufstellen zu lassen, mit Erfolg zur Bußleistung vor dem Bischof Zephyrin veranlaßt. Das kommentiert der anonyme Berichterstatter mit den Worten:

¹⁵³ In der Edition von Hilgenfeld S. 213,4 und 241,15; noch massiver sind die Änderungen zu Eph 18,2 (221,25-222,3 H.), Sm 1f. (252,5-19 H.) und Trall 11 (237,11-20 H.).

¹⁵⁴ Siehe die Stellen bei Hilgenfeld 134f.; 150. Daß diese Stellen unlösbare Rätsel aufgeben, wenn man an der Datierung der Ignatianen um 110 n. Chr. festhält, beweist die hilflos anmutende Interpretation von H. Frohnhofen, *Apatheia tou theou*, 140f.

¹⁵⁵ Vgl. Euseb. *Caes.*, *Hist. eccl.* V,28,3-6.

ὁ γὰρ εὐσπλαγχνός θεὸς καὶ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἐβούλετο ἔξω ἐκκλησίας γενόμενον ἀπολέσθαι μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν.¹⁵⁶

Wie Ignatius von "unserem Gott Jesus Christus" (Eph. inscr. par) und "den Leiden meines Gottes" (Rom 6,3) spricht, so der unbekannte Monarchianer—um einen solchen handelt es sich zweifellos—von "den eigenen Leiden" "unseres Gottes Jesus Christus". Das stimmt ganz überein mit dem Bekenntnis Zephyrins zu dem einzigen Gott Jesus Christus, dem, der geboren wurde und gelitten hat.¹⁵⁷ Und es stimmt der Sache nach auch überein mit dem Satz aus der ältesten lateinischen Predigt, die wahrscheinlich von einem römischen Bischof und dann möglicherweise vom eben genannten Viktor stammt:

"Contumeliam fecerunt Patri in Filio.

Pater enim contumelias passus in Filio."¹⁵⁸

Zeitlich nicht weit entfernt von diesen Zeugnissen ist dies Tertullians in *De carne Christi* 5,1, das auch ziemlich regelmäßig in den Ignatiuskommentaren angeführt wird. Die innerhalb einer Polemik gegen Valentinus und hier speziell gegen Markion formulierten Sätze sind hier wie ein Widerhall der monarchianischen Redeweise, die Tertullian in Rom zur Zeit des Episkopats des Eleutherus und Viktor oder anderweitig kennengelernt haben kann und die, wie seine Glaubensregel im Apologeticum (17) und die Antithesen in *De carne Christi* (5,4-7) zeigen, einen starken Eindruck auf ihn gemacht haben muß:¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ebd. V,28,8-12; Zitat 11: "Denn unser barmherziger Gott und Herr Jesus Christus wollte nicht, daß ein Zeuge seiner eigenen Leiden, der außerhalb der Kirche geraten ist, zugrunde gehe."

¹⁵⁷ Siehe oben Anm. 67. Der anonyme Autor steht auf der Seite des Monarchianers Zephyrin. Von dessen Auseinandersetzung mit Hippolyt scheint er noch nichts zu wissen.

¹⁵⁸ Ps.-Cyprian, Adv. Iudaeos 28 (116 van Damme; vgl. ebd. 89-91 zur Herkunft und dem möglichen Verfasser der Predigt). Van Damme (ebd., 90; 152) bestreitet einen modalistischen oder patripassianischen Charakter des Satzes. Daß der Verfasser jedoch monarchianisch dachte, geht m. E. auch aus weiteren Stellen hervor, vgl. z. B. Adv. Iudaeos 29-33.

¹⁵⁹ Siehe die "Ergänzungen, Korrekturen" weiter oben S. 93f.

"Sunt plane et alia, tam stulta, quam pertinent ad *contumelias et passiones dei*. Aut prudentiam dic *deum crucifixum* aut aufer hoc quoque, Marcion, immo hoc potius. Quid enim indignius *deo* (...) *nasci an mori?* (...) *Circumcidi an suffigi?* Educari an *sepeliri?* In praesepe deponi an *in monumento recondi?*"¹⁶⁰

Vielleicht drei Jahrzehnte früher schreibt Tatian in seiner Oratio ad Graecos vom Geist Gottes, der bei den Gerechten (Propheten?) weilt, als dem "Diener des Gottes, der gelitten hat": τὸν διάκονον τοῦ πεποινθότος θεοῦ.¹⁶¹ Der Ausdruck, dessen für griechische Ohren provozierenden Klangs Tatian sich natürlich wohl bewußt war, ist in der Oratio der einzige, dazu noch beiläufige, aber auch ganz selbstverständliche Hinweis auf die Passion; unter Christen muß zu dieser Zeit eine solche Redeweise üblich gewesen sein.¹⁶²

¹⁶⁰ De carne Christi 5,1; vgl. auch Adv. Marc. II,16,3 ("mortuum deum") und II,27,2.7. Die engste sprachliche Parallele zu der Sequenz der Aussagen, daß Gott gestorben, (ans Holz) geheftet und im Grabe bestattet worden ist, findet sich bei Noët, s. Hippol., Ref. IX,10,12; vgl. Ps.-Cyprian, Adv. Iudaeos 60. 65; Melito, De pascha 70 und 104.

¹⁶¹ Tatian, Or. 13,3: ... αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι (scil. ψυχὰι) καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεποινθότος θεοῦ παραιτούμεναι θεομάχοι μᾶλλον ἢ περ θεοσεβεῖς ἀνεφαίνοντο. Zur Abfassungszeit der Oratio siehe Robert M. Grant, Greek Apologists of the Second Century, 113f: "probably (...) not long after the end of 176".

¹⁶² Die Frage mag hier unentschieden bleiben, ob der strenge Monotheist Tatian (vgl. z. B. Or. 4,1; 5,1; 9,2), der die μοναρχία Gottes verteidigt (Or. 14,1; 29,2), der keine Trinität kennt, für den der Geist "gewissermaßen die Substanz Gottes so gut wie des Logos" und "das Substrat für die Einheit Gottes" ist, wie M. Elze, Tatian und seine Theologie, 83 formuliert, unter dem "Gott", von dem er - in der einzigen Anspielung auf die Inkarnation - auch sagt, daß er ἐν μορφῇ ἀνθρώπου erschienen ist (Or. 21,1), wie sein Lehrer Justin ein der Zahl nach vom vollkommenen Gott unterschiedenes göttliches Logos-Wesen versteht oder nicht. Da der willentliche Hervorgang des Logos-Pneumas aus dem göttlichen Pneuma (Or. 5,1; 7,1) als eine "Selbstentfaltung des Einen Gottes", nicht als Konstituierung eines anderen Gottes interpretiert wird (Elze 78), kann Tatian m. E. durchaus die Vorstellung gehabt haben, daß Gott (in Einheit mit seinem pneumatischen Logos) das Subjekt der Erscheinung in Menschengestalt und des Leidens ist. Er formuliert Or. 5,1 Joh 1,1 auffallenderweise um: Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ, und Gott, nicht der—niemals genannte—Christus ist der Erretter und Richter der Menschen (Or. 6). Auffallenderweise fehlt ἀπαθής unter den Or. 4 aufgezählten Gottesprädikaten. Wenn "für Tatian der Logos lediglich eine kosmologische Funktion hat" und "ohne jegliche ge-

Das zeigen auch die Formulierungen, mit denen Celsus die Auffassung seiner christlichen Zeitgenossen wiedergeben will: Die Propheten hätten vorausgesagt, der große Gott werde Sklavendienste leisten, elend sein und sterben.¹⁶³

Wohl in die gleiche Zeit gehören die Schlußverse des Stauros-Akrostichons im 8. Buch der Sibyllinischen Orakel:

Οὗτος ὁ νῦν προγραφείς ἐν ἀκροστιχίοις θεὸς ἡμῶν Σωτὴρ ἀθάνατος βασιλεὺς, ὁ παθὼν ἔνεχ' ἡμῶν.¹⁶⁴

Die zwei Verse haben mit Ignatius nicht nur die antithetische Formulierung (vgl. Pol 3,2), sondern auch den Ausdruck "unser Gott" für Jesus Christus gemeinsam. Im selben Buch werden Stationen der Leidensgeschichte Gottes beschrieben: δώσουσιν δὲ θεῷ ῥαπίσματα (...).¹⁶⁵ Ähnliches findet sich auch im sechsten Buch, in dem der vielzitierte Kreuzesmakarismus steht:

ὦ ξύλον ὦ μακαριστόν, ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη.¹⁶⁶

schichtliche oder heilsgeschichtliche Beziehung" ist (Elze 82), kann er nicht subjekthaft verstanden sein; vgl. auch R. M. Grant, *Greek Apologists*, 160, 128-130), für den aber wohl die oben erwogene Lösung nicht gut denkbar ist: "The God born in the form of a man and suffering is in any case not the perfect God but, presumably, the Word." Deutlich in die Nähe des Monarchianismus rückt die Gotteslehre Tatians R. Hanig, *Tatian und Justin. Ein Vergleich*.

¹⁶³ Celsus bei Origenes, *C. Cels.* VII,14 (IV,44,3-5 Borret, SC 150): Φέρε εἶναι προεῖπωσιν οἱ προφῆται τὸν μέγαν θεὸν ... δουλεύειν ἢ νοσήσειν ἢ ἀποθανεῖν κτλ., vgl. auch II,9; II,16 (I,328,17-19 Borret, SC 132): Οὐδὲ γὰρ τοῦτο εἶπατε ὅτι ἐδόκει μὲν ... ταῦτα πάσχειν οὐκ ἔπασχε δέ, ἀλλ' ἀντικρὺς παθεῖν ὁμολογεῖτε; II,38; VI,10; VI,42; VII,13.

¹⁶⁴ Sib VIII,249f. (157 Geffcken). A. Kurfess in *NTApo³ II* (1964) 500f., hält das Buch VIII insgesamt für christlich und datiert es, mit Sicherheit den ersten Teil, "vor 180 n. Chr". J. J. Collins, *The Development of the Sibylline Tradition*, 447f. nimmt eine ca. 175 verfaßte jüdische Grundschrift (Verse 1-193) an und notiert für die christliche Redaktion (Verse 217-500) lediglich Laktanz als terminus ante quem; die engen Beziehungen der christologischen und eschatologischen Passagen zu Buch I/II könnten auf einen Ursprung in Kleinasien hindeuten. Diese Hypothese wird durch die hier notierten Parallelen verstärkt.

¹⁶⁵ Vgl. Sib VIII,287-304 (160f. Geffcken), Zitat 288 (160 G.).

¹⁶⁶ Sib VI,26 (132 Geffcken); vgl. VI,22-24: (...) τὸν σὸν θεὸν οὐκ ἐνόησας ἐλθόντα θνητοῖσιν ἐν ὄμμασιν· ἀλλ' ἀπ' ἀκάνθης ἔστρεψας στεφάνῳ (...). Vgl. Melito, *De pascha* 82 (44 Hall): οὐ γὰρ εἶδες τὸν θεόν, οὐκ ἐνόησας τὸν κύριον.

Das muß in die Zeit Melitos gehören, der dazu die engsten Parallelen bietet.¹⁶⁷ De pascha 96 heißt es:

ὁ στηρίξας τὰ πάντα ἐπὶ ξύλου ἐστήρικται (...) ὁ θεὸς πεφόνευται.¹⁶⁸

Auch in den Petrusakten wird an mehreren Stellen von Leiden, Kreuzestod und Hinrichtung Gottes gesprochen,¹⁶⁹ wobei Jesus Christus als der einzige Gott gilt.¹⁷⁰

Als letztes, auch von W. Bauer angeführtes Zeugnis für die frühe theopaschitische Redeweise vom Leiden Gottes sei TestXII.Lev 4,1 genannt. Die Stelle gehört, wie überwiegend angenommen wird, zu den christlichen Passagen aus den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts.¹⁷¹ Sie lautet in der Übersetzung von J. Becker:

"Nun wisse, daß der Herr Gericht über alle Söhne der Menschen halten wird: denn wenn [die Felsen sich spalten und die Sonne sich verfinstert und] die Wasser austrocknen und das Feuer einfriert und

¹⁶⁷ A. Kurfess in NTApoc³ II (1964) 501 datiert Buch VI vor das Ende des 2. Jh.s, weil es in Buch VII benützt würde, was J. J. Collins, *The Development of the Sibylline Tradition*, 449 bestreitet. Er sieht keine Anhaltspunkte für eine genauere Datierung vor (dem Buch VI zitierenden) Laktanz.

¹⁶⁸ Melito, De pascha 96 (54 Hall); ähnliche, wenn auch nicht so krasse theopaschitische Aussagen in den Paragraphen 70, 73, 74, 79, 81, 82, 92, 93, 100 und in vielen Fragmenten (62-95 Hall).

¹⁶⁹ Zum Leiden des "barmherzigen Gottes" Jesus siehe ActPe 20 (67,20-68,10 Lipsius); Kreuzestod und Hinrichtung Gottes nennt spöttisch Simon Magus ebd. 23 (71,27f. L.) : "Viri Romani, deus nascitur? crucifigitur?", und 32 (82,12f. L.) : Εἰ σοῦ ὁ θεὸς δύναται, ὃν Ἰουδαῖοι ἀνείλον. Zur theologischen Rolle des Simon siehe jetzt: R. Hanig, Simon Magus in den Petrusakten und die Theodotianer.

¹⁷⁰ Mart. Petri 10 (96,21-98, 13 Lipsius).

¹⁷¹ Die meisten Forscher betrachten die Testamente der zwölf Patriarchen als eine ab Ende des 1. Jh.s mehrfach christlich bearbeitete, ursprünglich jüdische Schrift. M. de Jonge, der zunächst für eine rein christliche Entstehung plädierte, hat seine Meinung im Laufe der Jahre etwas modifiziert, siehe das Fazit seines Forschungsberichts "The Testaments of the Twelve Patriarchs; Christian and Jewish", 241: "We are not able to prove that the Testaments were composed in Christian circles in the second half of the second century; they may also be the outcome of a thorough and to a considerable degree consistent redaction of an earlier Jewish writing. But it is extremely difficult to find convincing proof for the existence of such a document, nor are we in a position to determine its contents."

jede Kreatur sich ängstigt und die unsichtbaren Geister schmelzen [und der Hades beraubt wird bei dem Leiden des Höchsten, ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου] (dann) werden die ungehorsamen Menschen in ihren Ungerechtigkeiten verharren. Darum werden sie durch Bestrafung gerichtet werden."¹⁷²

Die Formulierung ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου ist christlich¹⁷³ und, wie andere Stellen beweisen, monarchianisch zu deuten.¹⁷⁴ Sie gehört in den gleichen theologischen Kontext wie die übrigen zum Thema "Leiden Gottes" beigebrachten Texte.¹⁷⁵

¹⁷² TestXII.Lev 4,1, übers. von J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, 49; die eckigen Klammern schließen die vermuteten christlichen Bearbeitungen ein; vgl. J. Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, 267-269; griechischer Text in der kritischen Edition von M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs, 28f. Zur zweiten Schicht der christologischen Interpolationen mit Anklängen an den Patripassianismus rechnet J. Jervell TestXII.Lev 4,1: "Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen", 49f. Vgl. auch J. H. Ulrichsen, Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift, 315.

¹⁷³ A. Hultgård versuchte (ohne durchschlagenden Erfolg) zu zeigen, daß der Ausdruck πάθος θεοῦ "Zorn Gottes" (courroux) bedeute und nicht zu den christlichen Einschüben, sondern zur jüdischen Grundschrift gehöre: L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, I, 258f.

¹⁷⁴ Vgl. z. B. TestXII.As 7,2-3 (141f. de Jonge): "und ihr werdet in der Zerstreuung sein, verachtet wie unbrauchbares Wasser, *bis der Höchste* die Erde besucht und er *selbst kommt als Mensch*, mit den Menschen essend und trinkend (...)"; TestXII.Ben 10,7-8 (177 de Jonge): "Dann werden auch wir auferstehen (...), anbetend den *König der Himmel, der auf Erden erschienen ist in der Gestalt eines niedrigen Menschen* (...); und der Herr wird zuerst Israel richten wegen des Unrechts gegen ihn, weil sie nicht an *den im Fleisch gekommenen Gott*, den Befreier, geglaubt haben."

¹⁷⁵ M. de Jonge, The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians, 18, urteilt hinsichtlich der christologischen Passagen: "Given this variety in Christology from the start, it is impossible to use Christological variants for tracing later additions (not to mention redactions) in the Testaments." Dieses Urteil erscheint mir als zu undifferenziert, die Skepsis nicht ausreichend begründet. "Theopaschitische" Aussagen z. B. gehören in eine durchaus konsistente Theologie, die aufgrund präzise angegebener Voraussetzungen vor und nach einem bestimmten Zeitpunkt nicht möglich ist.

Nicht übergehen möchte ich eine Stelle aus dem Teil der Johannesakten (94-102.109), der von den letzten Herausgebern in die Nähe der valentiniani-

Ich habe kein Zeugnis für die Rede vom (Todes)leiden Gottes oder vom leidenden (sterbenden) Gott gefunden, das sich früher datieren ließe als ca. 160/170.¹⁷⁶ Nur wer die Voraussetzungen und theologische Bedeutung solcher Ausdrucksweise erkennt, könnte behaupten, sie finde sich bei einem theologisch naiv und sorglos redenden Ignatius bereits fünfzig Jahre früher.

Das gleiche gilt für den Ausdruck αἷμα θεοῦ (Eph 1,1). W. Bauer bemerkt in seinem Kommentar zur Stelle: "Das hat seine genaue Parallele in Act 20,28, wenn dort das τοῦ θεοῦ (SB) dem τοῦ κυρίου (ACD) vorgezogen werden muß. Andernfalls würde sein frühestes Seitenstück Tertullian, ad uxor. II 3 stehen: sumus ... pretio empti; et quali pretio? sanguine dei."¹⁷⁷ W. R. Schoedel nennt dieselben Stellen, ebenso H. Paulsen in der Neubearbeitung des Bauerschen Kommentars.¹⁷⁸ Apg 20,28 entfällt jedoch als Pa-

schen Gnosis gerückt wurde: ActJ 101,12-14 (213-215 Junod-Kaestli, CChr. SA 1): νόησον οὖν με λόγου αἵρεσιν, λόγου νύξιν, λόγου αἷμα, λόγου τραῦμα, λόγου ἐξάρτησιν, λόγου πάθος, λόγου πῆξιν, λόγου θάνατον. Hier wird ursprünglich monarchianische Sprache im eigenen Sinn umgedeutet. Es ist da zwar nicht vom *Blut, Leiden, Tod* Gottes, sondern *des Logos* die Rede. Da aber der Logos eine zweifelsfrei göttliche Figur ist, kommt das auf das Gleiche heraus. E. Junod und J.-D. Kaestli notieren in ihrem Kommentar keine Parallelen. Zur Chronologie der ActJ heißt es S. 695: terminus a quo "autour de 150", terminus ad quem "au plus bas vers 200". Auch in der griechischen Esra-Apokalypse, einer christlich bearbeiteten und interpolierten, ursprünglich wohl jüdischen, etwa nach dem Beginn des 2. Jahrhunderts verfaßten Schrift, begegnet eine Aussage in antithetischer Form über das Kreuzesleiden des unsterblichen Gottes; ApocEsr 7,1 (33 Wahl) heißt es: καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός· ἄκουσον, Ἐσδράμ, ἀγαπητέ μου· ἐγὼ ἀθάνατος ὢν σταυρὸν κατεδέξάμην, ὄξον καὶ χολὴν ἐγευσάμην, ἐν τάφῳ κατετέθην (vgl. auch ebd. 2,24f.). Die christliche Redaktion der Esra-Apokalypse wird von den Forschern ungefähr ins frühe Mittelalter gelegt (siehe O. Wahl, in: Apocalypsis Esdrae, 7). Die inhaltliche und formale Nähe des zitierten Satzes zu den oben besprochenen monarchianischen Aussagen deuten eher auf eine Formulierung wenigstens dieser christlichen Einfügung in der Zeit um 200 n. Chr.

¹⁷⁶ Die von älteren Autoren häufig genannte Stelle 1Clem 2,1 scheidet nach den heutigen kritischen Editionen aus. Mit dem Hierosolymitanus und allen Übersetzungen ist gegen den Alexandrinus Χριστοῦ statt θυ zu lesen; siehe auch H. E. Lona, Der erste Clemensbrief, 128¹.

¹⁷⁷ W. Bauer, Die Briefe des Ignatius, 197.

¹⁷⁸ W. R. Schoedel, Ignatius, 42; H. Paulsen, Die Briefe des Ignatius, 26.

rallele.¹⁷⁹ Aber der (gewiß traditionellen) Formulierung Tertullians lassen sich noch etwas ältere Belege an die Seite stellen.

In der pseudohippolytischen Homilie *In sanctum pascha* wird dreimal vom Blute Jesu als *θεῖον αἷμα* gesprochen. Ich zitiere die vielleicht eindrucksvollste Stelle, eine zweifelsfrei monarchianische Auslegung von Ex 12,13 (Καὶ ὄψομαι τὸ αἷμα καὶ σκεπάσω ὑμᾶς): "Du hast uns wahrhaftig beschützt, Jesus, vor dem großen Verderben, und hast väterliche Hände ausgebreitet, du hast uns geborgen unter deinen väterlichen Flügeln, indem du göttliches Blut auf die Erde quellen ließest (*αἷμα θεῖον ἐπὶ γῆς πηγάσας*)".¹⁸⁰

Wenigstens indirekt vom "Blut Gottes" spricht Irenaeus in der *Demonstratio* 88: "Und daß am Ende diejenigen, die Gott dienen, durch seinen Namen errettet werden sollten, sagt Jesaja: 'Und denjenigen, die mir dienen, wird ein neuer Name gegeben, der auf der Erde gesegnet wird; und man wird den *wahrhaftigen Gott* preisen' (Jes 65,15f. LXX). Und *da er selbst uns durch sein Blut erretten sollte*, hat Jesaja in den Worten verkündigt: 'Nicht ein Vermittler, nicht ein Engel, sondern *der Herr selbst* hat sie errettet; weil er sie liebt und sich um sie sorgt, hat *er sie selbst erlöst*' (Jes 63,9)." ¹⁸¹

¹⁷⁹ Die Exegeten sind sich einig, daß die Worte aus der Abschiedsrede des Paulus in Milet: ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου nicht "patripassianisch" verstanden werden können, weil Lukas subordinatianisch denke. Die Lösungen sind unterschiedlich. Meist betrachtet man ἴδιος (analog zu ἀγαπητός oder μονογενής) als absoluten Ausdruck für ἴδιος υἱός und übersetzt: "durch das Blut seines eigenen (Sohnes)", vgl. z. St. die Kommentare von F. Haenchen (1959), H. Conzelmann (²1972), G. Schneider (1982), A. Weiser (1985), R. Pesch (1986), J. Zmijewski (1994); oder man sieht in διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου eine traditionelle Wendung, die von Lukas einfach übernommen wurde, vgl. H. Conzelmann (²1972), der auch mit dieser Möglichkeit rechnet, und G. Schille (1983).

¹⁸⁰ Ps.-Hippol., In s. pascha 38 (159,19-161,2 Nautin, SC 27), vgl. 2,2 (119,20): ὁ κρατὴρ θεοῦ γέμων αἱματός τε καὶ πνεύματος, und 3 (121,15): ἐορταζέτω καὶ ἡ γῆ θείῳ λουσαμένη αἵματι, G. Visonà, Pseudo Ippolito, In sanctum Pascha, bringt in seinem Kommentar zu § 38 (S. 415-418) keine Parallelen zu αἷμα θεῖον.

¹⁸¹ Iren., Demonstr. 88 (89 Brox, FC 8/1); vgl. ebd. 94 und ders., Adv. haer. III,20,4.

Die monarchianische Tradition, die Irenaeus hier aufgenommen hat, ist deutlich erkennbar. Jes 63,9 ist neben Bar 3,38 einer der Hauptbelege der Monarchianer dafür, daß Gott selbst, der einzige Retter (vgl. Jes 43,10f.; 45,21), in Jesus Christus auf der Erde erschienen ist und—"durch sein Blut", wie Irenaeus hier sagt—die Erlösung vollbracht hat.¹⁸² Auch im achten Buch der Sibyllinen ist indirekt vom Blute Gottes, des Sohnes Gottes, die Rede.¹⁸³ Einen Beleg für diesen theopaschitischen Ausdruck vor den zitierten, in die letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts gehörenden Texten zu finden ist mir nicht gelungen.

Auch für κύριος σαρκοφόρος (Sm 5,2) gibt es, soweit ich feststellen konnte, äquivalente Zeugnisse nicht vor dem genannten Zeitraum,¹⁸⁴ und die Rede von dem "Gott Jesus Christus", "meinem" oder "unserem Gott Jesus Christus" begegnet ebenfalls so massiv wie bei Ignatius—wenn man von Joh 20,28; Tit 2,13 und

¹⁸² Daß Jes 63,9 ein ursprünglich monarchianischer Beleg ist, erkennt man besonders gut an einem Zitat, das Epiphanius, Pan. haer. 48,11,9 (235,1f. Holl/Dummer) dem Montanus in den Mund legt: οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλ' ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον. Vgl. Diog 7,2 und Ps.-Hippol., In s. pascha 45 (165,8f. Nautin, SC 27), wo beidemal Jes 63,9 auf den (mit dem Vater eine Einheit bildenden) Logos bezogen wird; siehe den Kommentar von G. Visonà, Pseudo Ippolito, 428f., der auf den sehr instruktiven Artikel von Mauro Pesce verweist: "dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo". Auch bei Tertullian, De carne Chr. 14,6 schimmert noch die ehemals monarchianische Verwendung von Jes 63,9 durch; vgl. Adv. Marc. IV,22,11; Hippol., Ref. X,33,14; zu Jes 63,9 und Bar 3,36-38 in christlicher Verwendung ausführlicher unten S. 226-232.

¹⁸³ Sib VIII,329-332 (163 Geffcken), übers. von U. Treu in NTApoc⁵ II, 612: "Ihn erkenne als *deinen Gott*, den Gottessohn. Diesen preise und habe im Herzen. Lieb' ihn von ganzer Seele und trage seinen Namen. Die früheren lege ab und wasche dich mit seinem Blut" (λοῦσον ἀφ' αἵματος αὐτοῦ). Vgl. auch die oben Anm. 175 zitierte Stelle aus ActJ 101.

¹⁸⁴ σαρκοφόρος vom Gottessohn: Sib I,324f. (21 Geffcken); vgl. XII,32ff. (190 G.): σάρκα φέρων vom Logos als Höchstem; Clem. Alex., Strom. V,6 (348,9-11 Stählin/Früchtel/Treu): vom Sohn, dem Logos; von den Menschen: Sib VIII,222 (155 Geffcken); ActThom 45 (162,20 Bonnet).

2Petr 1,1 absieht—erst in den monarchianischen Texten dieser Zeit.¹⁸⁵

Was läßt sich über das Verhältnis von Vater und Sohn bei Ignatius sagen?

Wie alle Monarchianer unterscheidet Ignatius selbstverständlich Vater und Sohn, denn in der Schrift wird so geredet. Zephyrin, der auf dem Höhepunkt der späteren römischen Auseinandersetzung mit Hippolyt versucht hat, in seiner Kompromißformel nicht nur die Begriffe Logos und Pneuma, sondern auch Vater und Sohn zu vermeiden,¹⁸⁶ mußte scheitern. In der Formel seines Nachfolgers Kallist kommen alle diese Begriffe wieder vor und ihr gegenseitiges Verhältnis wird ausdrücklich bestimmt.¹⁸⁷ Soweit sind wir zur Zeit des Ignatius noch nicht.

Der Sohn ist der aus Maria geborene Jesus Christus, unser Gott (Eph 18,2). Er ist zugleich "aus Maria und aus Gott" (Eph 7,2), oder, was dasselbe ist, "aus dem Samen Davids und dem heiligen Geist" (Eph 18,2). Der "eine Jesus Christus" (Magn 7,1) und "alleinige Sohn" des Vaters (Rom inscr.) hat also eine doppelte Herkunft und wird deswegen als υἱὸς ἀνθρώπου und υἱὸς θεοῦ bezeichnet (Eph 20,2), ebenso als σαρκικός und πνευματικός (Eph 7,2) oder als Fleisch und Geist (Magn 1,2; Sm 3,2).¹⁸⁸ Gott und der göttliche (heilige) Geist sind dasselbe. Die Einheit des Sohnes mit dem Vater besteht im göttlichen Geist: πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρὶ

¹⁸⁵ Vgl. u. a. ActPe 5 (51,7 Lipsius); 6 (52,8); 7 (53,26); 21 (69,14); 28 (74,24); 39 (98,12f.); ActPl, PHeid 1-6, in: NTAp⁵ II,215; ebd. PH S.3, II,229; MartAndr 16,1 (463 Prieur, CChr. SA 6); ActJ 107,1-5 (295-297 Junod-Kaestli, CChr. SA1); ApcPe (aeth.) 16, (in: NTAp⁵ II 577); AscIs 9,5 (in: NTAp⁵ II,588); Sib VI,22-24 (131f. Geffcken); ebd. VII, 66.88 (136f. G.); ebd. VIII, 249f. (157 G.), zitiert oben bei Anm. 163; Anonym. bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,28,11, zitiert oben bei Anm. 155.

¹⁸⁶ Zephyrins Formel bei Hippol., Ref. IX,11,3 (246,2f. Wendland): ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν.

¹⁸⁷ Kallist bei Hippol., Ref. IX,12,16-18 und X,23,3f.

¹⁸⁸ In diesem Sinne auch H. E. Lona, Der Sprachgebrauch, 397f.

(Sm 3,3).¹⁸⁹ Loofs hat Recht gehabt, als er feststellte, "daß für Ignatius das Göttliche in Christo das πνεῦμα ist", und damit Ignatius unter die Vertreter der Geistchristologie einreihete, welche in der Lehrformel des aus der römischen Schule des Noët hervorgegangenen Kallist einen so klaren Ausdruck fand.¹⁹⁰ Als göttliches *Pneuma* sind Vater und Sohn ein einziges "Subjekt".¹⁹¹ Zwei "Subjekte" wären zwei Götter.

Noët denkt nicht anders. Das ergibt sich aus dem Satz, der Vater habe am Kreuz sich selbst den Geist übergeben.¹⁹² Die gleichen Vorstellungen sind auch bei anderen kleinasiatischen Theologen dieser Zeit verbreitet und sogar noch bei Irenaeus zu erkennen.¹⁹³

Es ist schon gesagt worden, daß Ignatius nur *eine* Geburt des Sohnes Gottes kennt, die aus Maria (die zugleich aus Gott erfolgt). Eine vorzeitliche Zeugung kennt er nicht. Sie ist, das haben Th.

¹⁸⁹ Vgl. Magn 7,1: ὁ κύριος ἄνευ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἐποίησεν, ἡνωμένος ὢν; Magn 7,2; Rom 3,3: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται.

¹⁹⁰ F. Loofs, Theophilus von Antiochien, 200. Der Analyse und Interpretation der Christologie der Ignatianen, die Loofs S. 194-205 vorträgt, muß man grundsätzlich zustimmen, auch wenn sie an einigen wenigen Stellen einer Korrektur bedarf. In Kallists Lehrformel heißt es: καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό, dazu F. Loofs, ebd., 158-174.

¹⁹¹ Die Identität von Jesus Christus (als Gott) mit dem Geist ist Magn 15 ausgesprochen: ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.

¹⁹² Hippol., Ref. IX,10,12: τοῦτον (scil. τὸν πατέρα) (...) ἐαυτῷ τὸ πνεῦμα παραδόντα.

¹⁹³ Für Melito siehe oben S. 20-22; vgl. Ps.-Hippol., In s. pascha 47,1 (171,18-20 Nautin, Schr 27): Θεὸς μὲν δὴ καὶ ἄνθρωπος οὗτος ὁ μέγας Ἰησοῦς ἐπεδήμησεν ἡμῖν (...) καὶ πνεῦμα ἡγεμονικὸν ἐχωρήθη ὑπὸ ἀνθρώπου σώματος; vgl. ebd. 47,2-3; 45,1-4; 55,2f. Herakleides im Dialog mit Origenes (56,10-16 Scherer, Schr 67): καὶ τὸν τούτου λόγον υἱὸν τοῦ θεοῦ τοῦ ζώντος, θεὸν καὶ ἄνθρωπον, (...) θεὸν μὲν κατὰ πνεῦμα, ἄνθρωπον δὲ καθ' ὃ γεγέννηται ἐκ τῆς Μαρίας. Iren., Adv. haer. V,1,2; ders., Demonstr. 71 (81 Brox): "und daß Christus, der Geist Gottes ist, leidensfähiger Mensch werden sollte (...)"; ebd. 97 (95 Brox): Der Sohn Gottes hat, "als er auf Erden erschien und unter den Menschen wandelte" (Bar 3,38), "den Geist Gottes des Vaters mit dem Geschöpf Gottes vermischt und vermengt, damit der Mensch nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes sei."

Zahn und F. Loofs zu Recht betont, schon durch das ἀγέννητος in Eph 7,2 ausgeschlossen; als Gott (πνευματικός) ist Jesus Christus "ungeboren", als Mensch (σαρκικός) "geboren";¹⁹⁴ einen Sohn Gottes gibt es erst seit der Geburt aus Maria. In der Glaubensregel von Sm 1 heißt es von "unserem Herrn": ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου. "Sohn Gottes" ist der aus der Jungfrau gemäß dem Willen und der Macht Gottes Geborene. Ignatius wird hier an Röm 1,3f., Lk 1,35 und Joh 1,13f. gedacht haben, hat aber die dort vorkommenden Worte (δύναμις, θέλημα) in einen etwas anderen gedanklichen Zusammenhang gebracht.¹⁹⁵ Seiner Neudeutung nahe kommt ein Satz aus der Glaubensregel der Epistula Apostolorum: "und Gott, der Herr, der Sohn Gottes—wir glauben: das Wort, welches aus der heiligen Jungfrau Maria Fleisch wurde, wurde in ihrem Schoße getragen (verursacht) vom *heiligen Geiste*, und nicht durch die Lust des Fleisches, sondern *durch den Willen Gottes* wurde es geboren".¹⁹⁶ Der "Wille Gottes" erscheint hier ebenso wie der heilige Geist als "Verursacher" der Geburt des Sohnes, ist also letztlich mit dem heiligen Geist und dem Wort identisch. Das gleiche Denken liegt auch bei Ignatius vor. Statt υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ (Sm 1,1) hätte er genauso gut—und dem κατὰ σάρκα korrespondierend—κατὰ πνεῦμα sagen können. "Von seiten des Fleisches" stammt der Herr aus Davids Geschlecht und Maria, "von seiten des Geistes" oder "von seiten Gottes" aus Gott, Gottes Geist, Macht, Willen. In

¹⁹⁴ Vgl. Th. Zahn, Ignatius, 469f.; F. Loofs, Theophilus von Antiochien, 199f.

¹⁹⁵ Vgl. W. R. Schoedel, Ignatius, 222.

¹⁹⁶ EpAp 3 (14), übers. von. H. Duensing, in: NTAp³ I (1959) 128; die neue Übersetzung von C. D. G. Müller in: NTAp⁵ I (1987), 208 ist an dieser Stelle z. T. unverständlich. Wenn in Sm 1 auch auf Joh 1,13f. angespielt ist, dann ist der Vers 1,13, abweichend vom kanonischen Text, wie in der EpAp, bei Justin, Irenaeus und anderen christologisch verwendet, siehe dazu M. Mees, Joh 1,12.13 nach frühchristlicher Überlieferung, 111-115; P. Hofrichter, Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern. Johanneische Christologie im Lichte ihrer frühesten Rezeption, bes. 194f.; ders. Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott.

der schon mehrfach zitierten pseudo-hippolytischen Homilie *In sanctum pascha*, die zahlreiche Parallelen zu Ignatius aufweist, werden θέλημα und βουλή ausdrücklich mit dem auf die Erde gesandten Gott-Logos und göttlichen Pneuma gleichgesetzt.¹⁹⁷ Ignatius scheint nicht viel anders gedacht zu haben. Das mag auch darin zum Ausdruck kommen, daß er Jesus Christus als τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, als "Willen" und zugleich "Heilsplan" bezeichnet (Eph 3,2).¹⁹⁸

Was aber hat es dann mit dem voräonischen Sein Jesu Christi beim Vater auf sich? Wie ist der Satz Magn 6,1 zu verstehen?: ... Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη. Und wie jener Magn 8,2?: εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος αἰδῖος οὐκ ἀπὸ συγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.

Ist "der Gott" Jesus Christus (Sm 1,1), der vor den Äonen beim Vater war, ist der Sohn Gottes, sein ewiger Logos, der vom einzigen Vater hervorging (Magn 7,1), vor den Äonen als ein zweiter Gott oder ein zweites anderes Wesen beim Vater? Man kann und muß diese Frage so formulieren, weil nur so die damals möglichen

¹⁹⁷ Vgl. Ps.-Hippol., *In s. pascha* 3,2f. (121,4-123,1 Nautin, Schr 27): ... πατρικοῦ θελήματος ἐπὶ κόσμον ἀποστολή, Χριστοῦ περὶ γῆν ἔνθεος ἀνατολή; vgl. 29 (155,5-17 Nautin): ... λόγος ὡς βουλή; ebenfalls auf die Inkarnation beziehbar ist 47,2 (173,1f. Nautin): ... οὐ γὰρ βλάπτεται τὸ θεῖον πνεῦμα τῷ σώματι βουλή θεοῦ συνήφθαι. Wahrscheinlich spielen bei diesen Identifikationen Jes 9,5 (... παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν ... καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος) und Jes 11,2 (πνεῦμα βουλῆς) eine Rolle; diese Stellen werden im Zusammenhang *In s. pascha* 35 und 46,2 angeführt.

Ganz anders, trotz ähnlicher Terminologie, ist die Konzeption Justins. Die vorzeitliche Zeugung der δύναμις (des Sohnes) vom Vater, die δυνάμει καὶ βουλή erfolgt (Dialog. c. Tryph. 128,4; vgl. 127,4: κατὰ βουλήν; 61,1: θελήσει), bringt einen der Zahl nach anderen (Gott) hervor, der im Unterschied zum unsichtbar bleibenden Vater sich hat sehen lassen (vgl. Dialog. c. Tryph. 126-128). Das alles ist bei Ignatius ausgeschlossen.

¹⁹⁸ Siehe dazu F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, 198f.; A. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, 40f.; H. Paulsen, *Studien*, 116f.

Alternativen deutlich werden. Justin hat diese Frage mit einem entschiedenen "ja" beantwortet und dafür im *Dialogus cum Tryphone* viele Begründungen vorgetragen.¹⁹⁹ Ignatius hätte entsetzt mit "nein" geantwortet. Die justinische Aufspaltung der Einzigkeit des Erlösergottes war für ihn grundsätzlich genauso unmöglich wie die gnostische.

Nicht mehr umstritten ist, daß der "Sohn Gottes" und "Logos" in Magn 8,2 der Inkarnierte ist und der "Hervorgang" aus dem Vater (Magn 7,2; 8,2) ebenso wie die "Sendung" (Magn 8,2) sich auf den Inkarnierten beziehen.²⁰⁰ Sachlich besagt Magn 8,2 das gleiche wie Rom 8,2; Jesus Christus ist "der truglose Mund, mit dem (durch den) der Vater wahrhaftig geredet hat". Was bedeutet es dann aber, daß der Logos als ewig (αἰδῖος) bezeichnet wird? Weist das nicht doch auf eine vorzeitliche selbständige Existenz des Logos hin?

Das Wort λόγος wird von Ignatius meistens nicht in einem speziell theologischen Sinn gebraucht und nur hier eindeutig für den Sohn Gottes verwendet.²⁰¹ Auch das Wort αἰδῖος kommt als Gottesprädikat nur hier bei ihm vor. Die zweite Stelle, an der es nochmals begegnet, steht in einem parallelen Kontext und enthält eine sachlich gleiche Aussage über den sich offenbarenden Gott: θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς (Eph 19,3). Sowohl Eph 19 wie Magn 8 äußert sich Ignatius polemisch. In beiden Fällen wendet er sich gegen gnostische Theorien über den Hervorgang des erlösenden Offenbarers (im und aus dem Pleroma) und stellt dem die Offenbarung Gottes selbst im Menschen Jesus Christus entgegen (Eph 19,3; 20,1). Magn 8 spezifiziert Eph 19f., indem Ignatius polemisch und noch deutlicher gnostische Terminologie aufgreift: Nicht der Logos, der aus dem Äon

¹⁹⁹ Siehe besonders Dialog. c. Tryph 126-129.

²⁰⁰ Siehe z. B. M. Rackl, *Die Christologie*, 271f.; F. Loofs, *Theophilus von Antiochien*, 197f.; H. Paulsen, 115f.; W. R. Schoedel, *Ignatius*, 120.

²⁰¹ Siehe die *Clavis Patrum Apostolicorum* von H. Kraft S. 276. Ob an der einzigen mit Magn 8,2 vergleichbaren Stelle, Sm inscr. 3 (ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλείστα χαίρειν) mit λόγος der Sohn gemeint ist, läßt sich schwer entscheiden; deswegen stellt sie keine Interpretationshilfe für Magn 8,2 dar.

Sige hervorgeht, ist der Offenbarer. Das ist vielmehr der einzige Gott selbst, der sein ewiges, das heißt mit sich identisches Wort, in Jesus Christus aus sich hervorgehen ließ.

Die Übernahme fremder Begrifflichkeit (λόγος, αἰδῖος, σιγή, προελθεῖν²⁰²) erklärt, warum spontan der Eindruck entstehen kann, Ignatius spreche ebenfalls von einem vorzeitlichen Hervorgang und einer vorzeitlichen Existenz des Logos-Sohnes. Ich unterlasse jetzt den Versuch herauszufinden, ob er sich gegen einen bestimmten Gnostiker wendet. Am ehesten wäre an einen Valentinianer zu denken. Recht nahe an die von Ignatius abgewehrten Vorstellungen kommt z. B. *Excerpta ex Theodoto* 29, wo die *Sige* als die Mutter aller vom Urvater *Bathos* hervorgebrachten Äonen erscheint.²⁰³ Möglich, weil auch an anderer Stelle feststellbar, ist ein vielleicht etwas vereinfachender Bezug auf das System des Gnostikers Markus, in welchem die *Sige* und der *Logos* als Interpreten des unsagbaren und unsichtbaren Vaters eine hervorragende Rolle spielen.²⁰⁴

Auf jeden Fall haben wir in den gnostischen Texten den Schlüssel zum Verständnis der ignatianischen Aussagen. Wie eng im übrigen die Polemiker dem gnostischen Entwurf folgen, gerade indem

²⁰² H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 35-39, hat erkannt, daß die Begriffe λόγος, σιγή, προελθεῖν gnostische Terminologie spiegeln; er deutet sie als (vor)valentinianisch. προέρχομαι kommt in der Bedeutung von Magn 7,2 und 8,2 bei Ignatius und den Apostolischen Vätern nicht mehr vor. Rom 10,2 hat es den Sinn von "jemandem vorausgehen". Schlier (35) notiert als Parallelen Clem. Alex., Exc. ex Theod. 23,1; 35,1; 36,1; die letzte Stelle berührt sich sprachlich eng mit Magn 7,2: ἐν ἐνότητι μέντοι γε προεβλήθησαν οἱ ἄγγελοι ἡμῶν, φασίν, εἰς ὄντες, ὡς ἀπὸ ἐνὸς προελθόντες. Weitere Stellen z. B. Clem. Alex., Exc. ex Theod. 7,1f.; 32,1f.; 41,1; Iren., Adv. haer. I,12,2.

²⁰³ Exc. ex Theod. 29 wird ebenfalls von W. R. Schoedel, *Ignatius*, 120¹³, unter zahlreichen gnostischen Parallelen auch aus den Texten von Nag Hammadi notiert. Schoedel, der die Lesart λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθῶν verteidigt (ebd. Anm. 12), hält eine Verwandtschaft zwischen gnostischen Ideen und Magn 8,2 für unwahrscheinlich.

²⁰⁴ Vgl. Iren., Adv. haer. I,14,1-15,5; Eph 18,1-20,1 scheint mir in mehrfacher Hinsicht auf das zu antworten, was Iren., Adv. haer. I,15,2-3 über Markus' Erlöservorstellungen berichtet wird; vgl. Th. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos?*, Kap. 7.4.

sie ihn verneinen, kann eine Formulierung im Briefe des Ptolemäus an Flora deutlich machen, wo es heißt, daß den Vater des Alls allein der einzig Wissende, der gekommen ist, offenbart hat: ... τὸν τῶν ὅλων πατέρα, ὃν μόνος ἔλθων ὁ μόνος εἰδὼς ἐφάνέρωσε.²⁰⁵ Das gleicht täuschend dem, was Magn 7,2 und 8,2 gesagt wird, und bedeutet doch etwas ganz anderes.

Es gibt in den Ignatianen, wie gesagt, keine andere Stelle, an der so vom Logos gesprochen würde wie Magn 8,2. Ob Noët den Logosbegriff benutzt hat, wissen wir nicht, weil Hippolyt in seinen Berichten nichts davon sagt. Ausschließen läßt es sich nicht, denn Hippolyt bringt nur das, wogegen er leicht polemisieren kann. Bei anderen Monarchianern begegnet, manchmal deutlich in Anlehnung an den Johannesprolog, durchaus, wenn auch nicht betont, die Rede vom Logos. Er erscheint als das Schöpfungs- und vor allem als das Offenbarungswort,²⁰⁶ so z. B. bei Melito. Wenn er in seiner Apologie sagt, die Christen verehrten "den alleinigen Gott, der vor allem und über allem ist, und seinen Christus, welcher der Logos Gottes vor den Äonen ist", dann entspricht das mit der Hervorhebung der Einzigkeit des Allgottes und der Identifizierung des vor-äonischen Logos mit Christus ziemlich genau dem, was wir bei Ignatius Magn 6,1 und 8,2 finden.²⁰⁷

²⁰⁵ Ptolem., Ep. ad. Floram bei Epiphan., Pan. 33,3,7 (54 Quispel).

²⁰⁶ Justin berichtet Dialog. c. Tryph. 128,2 von Theologen, welche die "untrennbare" Dynamis Gottes, die vom Vater her unter verschiedener Gestalt im Alten Bund erschienen ist, auch mit dem Namen des Logos belegen: καὶ λόγον καλοῦσιν, ἐπειδὴ καὶ τὰς παρὰ τοῦ πατρὸς ὁμιλίας φέρει τοῖς ἀνθρώποις. Justin hat hier wahrscheinlich zunächst jüdische Spekulationen im Auge (vgl. G. Feige, Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner, 71-79), die sich aber auch schon Christen zueigen gemacht haben können, vgl. L. Abramowski, Der Logos in der altchristlichen Theologie, 197.

²⁰⁷ Melito, Frg. 2 (64 Hall): μόνου θεοῦ τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ὄντος θεοῦ λόγου πρὸ αἰώνων ἐσμέν θρησκευταί. Der Logos als Offenbarer: Ders., De pascha 9 (6,56 Hall): καθ' ὃ διδάσκει (scil. Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς) λόγος; vgl. Frg. 15,9-17 (82 Hall). Der Logos als Schöpfungswort und Schöpfer: De pascha 47 (24,311-314 Hall); Frg. 15,4-6 (82 Hall). Vgl. auch die Identifizierung des Logos Gottes mit Christus bei dem oben Anm. 155 zitierten Anonymus bei Euseb. Caes., Hist. eccl.

Im vorletzten Kapitel des Briefes an Diognet wird in feierlichem, asianischem Stil die universale, sich auf Gesetz, Propheten, Evangelien, Apostel und kirchliche Verkündigung erstreckende Offenbarertätigkeit des ewigen (ὁ αἰεί), vom Vater zum Zwecke der Offenbarung seiner *Geheimnisse gesandten* und in der Welt *als Sohn erschienenen Logos* gepriesen.²⁰⁸ Aus den Kapiteln 7 und 8 geht hervor, daß für den Verfasser der einzige, ewige²⁰⁹ Gott, der Schöpfer des Alls, und der Logos, durch den er alles geschaffen und geordnet hat und den er in die Welt geschickt hat, letztlich identisch sind. Gott hat *sich selbst* gezeigt, bevor er kam, kannte ihn überhaupt kein Mensch.²¹⁰ Der sich ewig gleichbleibende und "allein gute" hat "einen großen und unaussprechlichen Gedanken (Heils-

V,28,5: ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ὡδαὶ ἀδελφῶν ... τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες.

²⁰⁸ Siehe Diog 11,2-8; 3-5: οὗ χάριν ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ (...) οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεῖς καὶ παλαιὸς εὐρεθεῖς (...) οὗτος ὁ αἰεί, [ὁ] σήμερον υἱὸς λογισθεῖς κτλ.

Ob die beiden letzten Kapitel der Schrift an Diognet mit den Kapiteln 1-10 zusammengehören oder wenigstens aus einem anderen Werk desselben Verfassers stammen, wird trotz der vielen zutreffenden Beobachtungen in der Arbeit von Marco Rizzi, *La questione dell'unità dell' "Ad Diognetum"* noch weiter umstritten bleiben. Klaus Wengst hat in der Einleitung zu seiner Edition (Schriften des Urchristentums II, 287f.) kurz begründet, warum die Kapitel 11-12, die er mit anderen Forschern in die Nähe Melitos und Hippolyts setzt, seiner Ansicht nach einen anderen Verfasser haben müssen als die Kapitel 1-10, für die er (S. 309) als Abfassungszeitraum die Jahre zwischen dem Ende des zweiten Jahrhunderts und der konstantinischen Zeit angibt. M. Rizzi hat aber u. a. wenigstens so viel bewiesen, daß die Auffassung vom Logos-Sohn und seinen Funktionen in beiden Textteilen keine grundlegenden Differenzen aufweist, was hier aufgrund der Ähnlichkeit der Aussagen in beiden Textstücken mit denen des Ignatius nur bestätigt werden kann. Das bedeutet zugleich, daß die Abfassungsdaten der Kap. 1-10 und 11-12 nicht weit auseinander liegen können. Th. Baumeister, *Zur Datierung der Schrift an Diognet plädiert wegen des Fehlens der "martyrologische(n) Zeugnisterminologie" für "eine Abfassungszeit um 200, eher etwas davor, was den Ansätzen Marrou und Brändles entspricht"* (ebd., 110).

²⁰⁹ Vgl. Diog 3,2: καλῶς θεὸν ἕνα τῶν πάντων; 8,8: ἀλλ' οὗτος ἦν μὲν αἰεὶ τοιοῦτος καὶ ἔστι καὶ ἔσται.

²¹⁰ Vgl. Diog 8,1: τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν; 8,5: ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν, αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.

plan) ersonnen und ihn allein seinem Kind mitgeteilt".²¹¹ Denken und Sprache auch dieses Autors stimmen erstaunlich gut mit Ignatius überein. Die Ewigkeit des Logos Gottes schließt seine Identität mit dem Vater nicht aus, sondern ein und bedeutet in keinem Fall, daß er als ein zweites Wesen selbständig neben dem Vater existiert.²¹² Noch Irenaeus betont die Ewigkeit des Logos Gottes (*dei aeternum verbum*), wo er dessen Emission (προβολή) aus einem Äon (dem Nous) abweist,²¹³ und erklärt ausdrücklich seine Identität mit dem Vater.²¹⁴ Er bestreitet, daß er als ein *aliud* neben dem Vater existiert;²¹⁵ vielmehr existiert der Logos, der Sohn Gottes, immer mit dem Vater zusammen und offenbart von Anfang an allen den Vater.²¹⁶

²¹¹ Vgl. ebd. 8,8f.: ... καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν· ἐννοήσας δὲ μεγάλην καὶ ἄφραστον ἔννοιαν ἀνεκοινώσατο μόνῳ τῷ παιδί; vgl. 9,1.

²¹² Die Spuren eines "sabellianischen" Monarchianismus in der Ep. ad Diognetum sind in der Forschung sehr wohl bemerkt worden und haben—wie später im Fall Melitos—Bestürzung ausgelöst. Die Verteidigungsversuche gehen von einem dogmatischen Vorverständnis einer allgemein gültigen "Orthodoxie" aus und sind deswegen so überflüssig wie verfehlt; vgl. z. B. H. I. Marrou, A Diognète, 188-195, 188: "Ni modalisme, ni subordinamisme."

²¹³ Iren., Adv. haer. II,13,8; das Wort προβολή für "emissio": ebd. II,13,10 (128,222f. Rousseau-Doutreleau): "genesim et probolen quinto loco Verbo Dei enarrantes etc.".

²¹⁴ Ebd. II,17,8 (166,124f. Rousseau-Doutreleau): "Si enim existens in Patre (scil. Logos) cognoscit, hunc in quo est, *hoc est semetipsum*, non ignorat"; vgl. ebd. II,30,9 (320, 235-239 Rousseau-Doutreleau): "Sed solus unus Deus Fabricator, hic qui est super omnem Principalitatem et Potestatem et Dominationem et Virtutem: hic Pater, hic Deus, hic Conditor, hic Factor, hic Fabricator, qui fecit ea *per semetipsum, hoc est per Verbum et per Sapientiam suam*."

²¹⁵ Ebd. II,28,5 (280,129-282,136 Rousseau-Doutreleau): "Deus autem totus existens Mens et totus existens Logos (...) Cogitatio enim eius Logos, et Logos Mens, et omnia concludens Mens, ipse est Pater. Qui ergo dicit Mentem Dei et prolationem propriam Menti donat compositum eum pronuntiat, *tamquam aliud quidem sit Deus, aliud autem principalis Mens existens*. Similiter autem rursus et de Logo etc.".

²¹⁶ Ebd. II,30,9 (320,247-322,253 Rousseau-Doutreleau): "... Semper autem coexistens Filius Patri olim et ab initio semper reuelat Patrem et Angelis et Archangelis et Potestatibus et Virtutibus et omnibus quibus uult reuelari Deus."

Wenn man die Einzigkeit Gottes gegenüber den Aufspaltungen des gnostischen Pleromas verteidigen wollte, dann mußte man, wie Irenaeus es ausdrücklich tat, trotz der aus der Schrift übernommenen Unterscheidung von Gott und Logos, Vater und Sohn, jede *propria figuratio* des Logos, die von der Gottes getrennt für sich existiert hätte, ausschließen.²¹⁷ Nur so kann auch Ignatius verstanden werden. Der Logos ist deswegen ewig, weil er der eigene des Vaters ist und mit ihm als einziger Gott existiert. Eine vorzeitliche Existenz als selbständige "Person" ist nicht denkbar.

Im übrigen bleibt der Eindruck, daß die Rede vom Logos bei Ignatius nicht etwas Gewachsenes, sondern durch die Gegner Aufgedrängtes ist und auch nur—zögerlich und mit Korrekturen—aufgenommen wird, weil sie schriftgemäß ist. Bei der Formulierung Magn 6,1: Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη steht sicherlich Joh 1,1 im Hintergrund (πρὸ αἰώνων ersetzt ἐν ἀρχῇ),²¹⁸ der Logos-Begriff ist also eigentlich eingeschlossen, aber an seiner Stelle wird Jesus Christus genannt; auf ihn wird übertragen, was Joh 1,1 vom Logos gesagt ist. Wir haben hier also grundsätzlich die gleiche Aussage wie Magn 7,1 und 8,2. Als ewiger, das heißt des Vaters eigener und mit ihm ein einziger Gott seiender Logos ist Jesus Christus vor den Äonen beim Vater und aus ihm hervorgehend und von ihm gesandt erscheint er am Ende als Mensch.²¹⁹ Die zurückhaltende Aufnahme des Logosbegriffs, der doch z. B. Magn 6,2 sehr am Platze gewesen wäre,

²¹⁷ Siehe Iren., Adv. haer. II,28,5 (oben Anm. 215); zur Terminologie "propria prolatio" vgl. ebd. II,12,2 (98,27f. Rousseau-Doutreleau): "separatim intellegi et extra eum emissum propriam habere figurationem"; II,17,2: "uti sit unusquisque eorum separatim et suam figurationem habens"; II,17,3: "in figuratione discreta et circumscriptione definita."

²¹⁸ Die Stelle erinnert an Iren., Adv. haer. I,10,3 (163,1170-164,1173 Rousseau-Doutreleau): καὶ διὰ τί ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ σὰρξ ἐγένετο καὶ ἔπαθεν (...) καὶ διὰ τί ἐπ' ἐσχάτων τῶν καιρῶν ἡ παρουσία τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦτέστιν ἐν τῷ τέλει ἐφάνη ἡ Ἀρχή (...).

²¹⁹ So verbindet (um einem gnostischen Verständnis zu wehren?) ausdrücklich Melito, De pascha 66 (34 Hall) προελθεῖν und Menschwerdung: αὐτὸν δὲ ἐκεῖνον ἐνδυσάμενος διὰ παρθένου μήτρας καὶ προελθὼν ἄνθρωπος (...).

aber nur, die gnostische These korrigierend, Magn 8,2 begegnet, scheint mir darauf hinzudeuten, daß wir hier noch am Anfang des Prozesses sind, in dem die Monarchianer in durchaus unterschiedlicher Weise den Logosbegriff rezipieren und theologisch einzuordnen suchen.²²⁰ Es gibt noch keine Tradition der Logos-Lehre bei Ignatius. Dagegen wirkt die Kennzeichnung des Göttlichen in Christus als πνεῦμα ganz selbstverständlich; sie ist die dem Ignatius vorgegebene Tradition. Die Vorausexistenz Jesu Christi (als Logos) ist rein pneumatisch, das heißt in Identität mit Gott. Als selbständige Person existiert Jesus Christus gewiß seit der Inkarnation, ist aber immer, davor, zur Zeit seines irdischen Lebens und danach "im Vater" (Magn 7,2; Rom 3,3) oder "beim Vater" (Magn 6,1) oder mit dem Vater "geeint" (Magn 7,1), oder "als Pneuma (πνευματικῶς) mit dem Vater geeint", während er als Mensch (σαρκικός) mit den Jüngern zusammen ißt und trinkt (Sm 3,3). In der Formulierung ἡνωμένους (nicht εἶς) kann man das Bemühen erkennen, einen angemessenen, den Monotheismus nicht verletzen- den, aber der Eigenständigkeit des Menschen Jesus Christus Rechnung tragenden Ausdruck zu finden. Es gibt zahlreiche Parallelen in der—meist monarchianisch zu verstehenden—Literatur der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, in der das Sein Jesu Christi auf Erden und zugleich beim Vater sehr ähnlich formuliert wird.²²¹

²²⁰ Die Aussagen über den Logos z. B. in der Ep. ad Diognetum und EpAp, in den Oden Salomos, bei Melito und Ps.-Hippolyt, In s. pascha, weisen bei der grundsätzlichen Übereinstimmung darin, daß der Monotheismus nicht verletzt wird, doch jeweils besondere Eigentümlichkeiten auf.

²²¹ Vgl. Melito, Frg. 14,7f. (81 Hall): "carried in the womb by Mary, and clothed with his Father; treading the earth, and filling heaven"; ebd. Frg. 14,17 (82 Hall): "He stood before Pilate, and sat with the Father"; New Fragments II,232f. (94 Hall): "this is the Man who was sent by the Father to the world because he is God, both Man upon earth and God in heaven"; vgl. EpAp 17 (NTAp⁵,214): "Wisset ihr nicht, daß ich bis jetzt sowohl hier als dort war bei dem, der mich gesandt hat?" Und wir sprachen zu ihm: "O Herr, ist es denn möglich, daß du sowohl hier als dort seiest?" Und er sprach zu uns: "Ganz bin ich im Vater und der Vater in mir (...)" ; Iren., Demonstr. 52 (69 Brox): "Daß nun der Sohn Gottes, Christus, der vor aller Welt war, beim Vater ist und, beim

Typisch monarchianisch ist auch die Auffassung, daß der an sich unsichtbare Vater das letzte Ziel ist, zu dessen Schau am Ende der zurückgekehrte Sohn führt. Melito läßt gegen Schluß seiner Homilie den auferstandenen Christus sagen:

ἐγὼ ὑμᾶς ἀναστήσω διὰ τῆς ἐμῆς δεξιᾶς·
ἐγὼ ὑμᾶς ἀνάγω εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν·
ἐκεῖ ὑμῖν δεῖξω τὸν ἀπ' αἰώνων πατέρα.²²²

An einer Stelle, in deren Zusammenhang mehrfach monarchianische (noëtianische) Traditionen nachklingen, heißt es bei Irenaeus, daß der Vater im Himmelreich als Vater (paternaliter) gesehen werden wird:

"Homo etenim a se non videbit Deum; ille autem volens videbitur hominibus, quibus vult et quando vult et quemadmodum vult: potens est enim in omnibus Deus, visus quidem tunc per Spiritum propheticum, visus autem et per Filium adoptivum, *videbitur autem et in regno caelorum paternaliter*, Spiritu quidem praeparante hominem in Filium Dei, *Filio autem adducente ad Patrem* etc".²²³

Das Verlangen, den unsichtbaren und unzugänglichen Vater zu erkennen, gehört zu den gnostischen Motiven, deren suggestiver Kraft sich auch die Großkirchlichen nicht entziehen konnten.²²⁴ Bei

Vater seiend, zugleich nahe und in Berührung mit den Menschen (...) ist, das berichten die Schriften." Clem. Alex. in den Exc. ex Theod. 4,2: ἀλλ' ἦν τὸ πάντῃ "Ὁν καὶ παρὰ τῷ πατρὶ κἀνταῦθα· δύναμις γὰρ ἦν τοῦ πατρός. In die Nähe dieser Texte sind auch jene zu rücken, in denen allgemein von der göttlichen Allgegenwart des inkarnierten Christus gesprochen wird: Physiologus 53 (100 Treu); Ps.-Hippol., In s. pascha 51,10 (179 Nautin, Schr 27).

²²² Melito, De pascha 103, 778-780 (58 Hall).

²²³ Iren., Adv. haer. IV,20,5 (638,108-115 Rousseau-Doutreleau).

Die *visio patris*, auf welche die *visio* des Sohnes, des Bildes des unsichtbaren Gottes, vorbereitet, ist auch noch bei Novatian, De trin. 18,100,102, das eschatologische Ziel. In der Konzeption Novatians, daß der Sohn, obwohl er als Gott eine eigene *persona* ist, dem Vater am Ende die Gottheit, die er von ihm empfangen hat, zurückgibt, so daß "ein einziger wahrer und ewiger Gott, der Vater" erwiesen wird (De trin. 18,192), zeigt sich noch die ursprünglich monarchianische Auffassung von Gott. Vgl. dazu E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi, 73-79.

²²⁴ Vgl. Iren., Adv. haer. I,2,1f.; I,19,1-20,3; nach dem Bericht des Clemens in den Exc. ex Theod. 64 erreichen die Pneumatiker das Ziel: καὶ πρὸς

Ignatius ist von der eschatologischen Schau des Vaters nicht direkt die Rede. Aber darin, daß der Vater an drei Stellen sozusagen als das Endziel angegeben wird, kann man einen Hinweis darauf sehen, daß er diese Auffassung teilt. Voll Sehnsucht nach dem Martyrium schreibt Ignatius den Römern (7,2): "Denn aus dem Leben heraus schreibe ich euch, leidenschaftlich verliebt in das Sterben. Meine leidenschaftliche (Welt-)Liebe ist gekreuzigt worden, und nicht ist in mir ein Feuer, das mit Materie genährt werden will. Wohl aber Wasser, das lebendig ist und in mir redet, inwendig zu mir sprechend: *Komm her zum Vater!* (δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα)".²²⁵ Magn 7,2 ist der Vater das Endziel Jesu Christi selbst, der "aus dem einzigen Vater hervorgegangen ist, im einzigen ist und in ihn (wieder) eingegangen ist (χωρήσαντα)". Phld 9,1 gilt Jesus Christus als der Hohepriester, dem allein die Geheimnisse (τὰ κρυπτά) Gottes anvertraut sind²²⁶ und *der die Tür zum Vater ist* (αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός), durch welche die Patriarchen und Propheten und Apostel und die Kirche eingehen: "alle(s) in die Einheit Gottes" (πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ).

Obwohl Ignatius Eph 1,1 vom "Blut Gottes" und Rom 6,3 vom "Leiden meines Gottes" spricht, bedeutet das—ebensowenig wie bei Melito und Noët—einen Theopaschitismus im eigentlichen Sinn. Die Gottheit (das göttliche Pneuma) des "im Fleische gekommenen Gottes" bleibt ἀπαθής, ist im Tode unsterbliches Leben (Eph 7,2). Es leidet und stirbt das Fleisch, das ist der Mensch. Sm 1,1f. preist Ignatius "den Gott Jesus Christus", "der wahrhaftig unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes für uns *im Fleisch angenagelt* wurde (καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν σαρκί); Sm 7,1 er-

τὴν τοῦ πατρὸς ὄψιν ἔρχονται, Αἰῶνες νοεροὶ γενόμενα. Clemens sieht im Sohn den Beginn der Schau des Vaters: Exc. ex Theod. 12,1: ὁ δὲ Υἱὸς ἀρχὴ τῆς πατρικῆς ὑπάρχει θεάς, πρόσωπον τοῦ πατρὸς λεγόμενος.

²²⁵ Rom 7,2; übers. von W. Bauer.

²²⁶ Vgl. Diog 11,2: Der auf Erden erschienene Logos (λόγος φανεῖς) hat den Jüngern die Offenbarung mitgeteilt, so daß die Glaubenden durch ihn "die Geheimnisse des Vaters" (πατρὸς μυστήρια) erkannten.

wähnt er das "Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden litt" und das "der Vater auferweckte".

Entsprechendes findet sich bei Melito. Er, der den Juden die "Ermordung" Gottes vorwirft, sagt doch in derselben Homilie auch, daß der (göttliche) Geist Christi nicht leiden konnte und daß es der Leib oder das Fleisch Christi, der Mensch war, der zu leiden vermochte.²²⁷ In seinem Fragment 15 lautet eine Zeile "über unseren Herrn Jesus Christus", den "Gott in Gott" und "Gott aus Gott" in der griechischen Retroversion M. Richard's: ὁ ἐν σαρκὶ προσηλωθείς.²²⁸ Also auch hierin stimmt Ignatius mit dem Monarchianer Melito in der Sache und sogar in der Wortwahl überein.

Ergebnisse und Folgerungen

1. Eph 7,2 und Pol 3,2 sind der Sache nach Stücke antignostisch eingesetzter Glaubensregeln. Die inhaltlichen Aussagen und den antithetischen Bau hat der Verfasser der Ignatianen weitgehend aus Noëts Glaubensregel übernommen, aber doch souverän neu geformt, wobei er in Pol 3,2 selbständig auf valentinianisches Material zurückgreift. Die mit F. Chr. Baur beginnende, mit F. Loofs abbrechende Forschungstradition, in welcher die Verwandtschaft der ignatianischen Texte mit denen des Noët erkannt worden war, konnte bestätigt werden, ebenso die These von H. von Campenhauens über die Entstehung der Glaubensregel im Kampf gegen die Gnosis. Die auf Gott bezogenen paradoxen Antithesen in Eph 7,2 und Pol 3,2 sind nicht anders als bei Noët Produkt der Polemik. Vor der valentinianischen Gnosis sind sie nirgendwo zu finden.

²²⁷ Vgl. Melito, De pascha 66, 451-458 (34 Hall). Zu dieser und anderen Stellen vgl. meinen Beitrag "Melito von Sardes", S. 22f.

²²⁸ Melito, Frg. 15, Z. 50, griechisch in der Edition von S.G. Hall 83⁶⁸. Sowohl in dieser Zeile Melitos wie auch in Sm 1,2 wird man eine Anspielung auf Ps 118,120 (LXX): κατήλωσον (...) τὰς σάρκας μου annehmen. Innerhalb eines Mischzitates begegnet Ps 118,120 in Barn 5,13 und wohl auch Iren., Demonstr. 79. Auf Barn 5,13 und 6,7 (ἐν σαρκὶ οὗν αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι καὶ πάσχειν) als Parallelen zu Sm 1,2 und Sm 7,1 verweist H. E. Lona, Der Sprachgebrauch, 388f.

Damit ist der Platz des Ignatius in der Geschichte der Glaubensregel und Bekenntnisse genauer bestimmt. Produkt der Polemik sind auch die theopaschitischen Formulierungen vom "(Todes)leiden Gottes" und "Blut Gottes". Sie setzen die gnostische Leugnung des Leidens des im wahren menschlichen Fleische gekommenen einen Gottes voraus. Wie die ausdrückliche Bezeichnung Jesu Christi als "(der) Gott" oder "unser Gott" sind sie vor ca. 150/160 nicht nachweisbar.

2. Der Verfasser der Ignatianen teilt die monarchianische Gottesauffassung der meisten seiner großkirchlichen Zeitgenossen. Der im Fleische gekommene Gott ist der einzige. Der ewige Logos, der aus dem Vater hervorgeht, ist der in Jesus Christus offenbare Gott selbst, nicht etwa eine zweite vorzeitliche göttliche Gestalt ("Person"), die neben dem Vater existierte. Die Einheit von Vater und Sohn (Gott und Jesus Christus) besteht im Geist, der mit Gott identisch ist. Das christologische Schema ist so einfach wie bei der Mehrzahl der christlichen Autoren dieser Zeit: Jesus Christus ist göttlicher Geist in menschlichem Fleisch und deswegen Gott und Mensch. Irgendwelche Spuren einer Logostheologie nach Art derjenigen des Justin sind bei ihm nicht zu finden, aber auch keine Polemik gegen diese Logostheologie. Der Monarchianismus dieser Zeit ist eine Reaktion auf die Gnosis, nicht die (justinische) Logostheologie.²²⁹

3. Der Verfasser der Ignatianen ist nicht ein während einer angeblichen Christenverfolgung unter Trajan in Antiochien verurteilter, durch Kleinasien zum Tierkampf nach Rom transportierter Bischof, wie Eusebius durchaus spekulativ und historisch unhaltbar geschlossen hat, sondern ein gelehrter Kleriker, vielleicht Diakon, im Raume Smyrna - Ephesus, der wie Noët im unmittelbaren Kampf gegen valentinianische, die Gemeinden der Asia und vor allem Smyrna und Ephesus bedrängende Gnostiker steht und wahr-

²²⁹ Meine Auffassung von der Geschichte des Monarchianismus bis Kallist ist im Zusammenhang skizziert in dem Aufsatz: Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός weiter unten.

scheinlich bald nach dem Tode Noëts, der am besten als einer der Nachfolger des Polykarp von Smyrna zu verstehen ist, etwa zwischen 165 und 175 n. Chr. die sieben Briefe schreibt.

Seine Absicht ist es, durch die Propagierung des monepiskopalen Amtes in einer Hierarchie göttlichen Rechts die Einheit der katholischen Gemeinden im Glauben an den einen Erlöser-Gott, den ans Kreuz genagelten Unsterblichen, gegenüber den häretischen Abspaltungen zu begründen und zu festigen. Er benutzt zur Durchsetzung seines Anliegens eine Stimme mit unanfechtbarer, das heißt göttlicher Autorität, die des geistbegabten Martyrers, welche um diese Zeit höchstes Ansehen genießt, und läßt diesen Anspruch wiederum durch einen hochverehrten Martyrer und Bischof, Polykarp von Smyrna, beglaubigen. Damit war eine größtmögliche Wirkung sichergestellt. Der Aufbau der einzelnen Briefe und des gesamten Corpus läßt sich aus den angegebenen Absichten einleuchtend erklären.²³⁰

Aus der Reihe der "Apostolischen Väter" ist der Verfasser der Ignatianen zu streichen. Er findet seinen Platz eher unter Apologeten wie Melito oder der Autor der Ep. ad Diognetum.

4. Robert Joly kommt das Verdienst zu, vor zwanzig Jahren den *dossier d'Ignace d'Antioche* neu eröffnet zu haben. Er hat mit anderen Gründen als sie hier vorgetragen wurden, die Ignatianen in die Jahre zwischen 160 und 170 gesetzt und als Entstehungsraum jenes christliche Milieu von Smyrna angegeben, in dem auch das Martyrium Polycarpi geschrieben wurde.²³¹ Seine Datierung um 165 hat R. Joly jüngst mit dem Hinweis auf fast wörtliche Übereinstimmungen zwischen Hermas und Ignatius erneuert.²³² Aus den voraufgegangenen Untersuchungen, die zum größten Teil anderer Art

²³⁰ Zur Unhaltbarkeit der Angaben des Eusebius siehe die knappen Ausführungen in meinen "Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien", 45-48, und ausführlich Th. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos?* (Kap. 5); zur Begründung der Autorität des Briefschreibers durch die Martyrerstimme und zum Aufbau der Briefe siehe ebenfalls in dem Beitrag "Thesen", 67-71.

²³¹ R. Joly, *Le dossier*, 1979, 113-120.

²³² R. Joly, *Le milieu complexe du 'Pasteur d'Hermas'*, 1993, 539f.

als die von R. Joly angestellten sind, ergibt sich eine Abfassungszeit ungefähr zwischen 165 - 175 und der Raum Smyrna - Ephesus als Herkunftsort. Das kommt den Angaben von R. Joly erstaunlich nahe. Weitere literarische und historische Untersuchungen können durchaus noch zu größeren Präzisierungen führen.

5. Die von R. Joly aufgestoßene Tür ist bisher zum großen Schaden für die Erkenntnis der christlichen Theologie und Geschichte des zweiten Jahrhunderts meist übersehen, vielfach verleugnet, selten in ihrer Bedeutung erkannt worden.²³³ Nur wenige haben sie benutzt, um den eröffneten Raum zu durchforschen und neue Entdeckungen zu machen.²³⁴ Die im vorigen und diesem Jahrhundert von verschiedenen Forschern, nach einer langen Diskussionspause von R. Joly 1979 begründete und hier von einem anderen Ausgangspunkt aus bestätigte Spätdatierung der ignatianischen Briefe schafft die Möglichkeit zur besseren Beurteilung etlicher Problemkomplexe des immer noch dunklen zweiten Jahrhunderts. Ich nenne nur wenige, größere und kleinere.

Die Geschichte der Monarchianismus, die F. Loofs m. E. bisher am besten erfaßt hat, wird sich nun sachgerechter behandeln lassen als es in unseren Lehrbüchern in dem Kapitel über den "Sabellianismus" in der Regel geschieht. Einzuschließen sind hier einige neutestamentliche Spätschriften, die enge theologische und sprach-

²³³ Ch. Munier, *A propos d'Ignace d'Antioche*, 1980, und B. Dehandschutter, *Rez. R. Joly*, 1981, haben das Gewicht der Argumente gewürdigt, mit etwas größeren Einschränkungen auch R. Gryson, *Les lettres attribués à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique*.

²³⁴ Zur Neubehandlung der chronologischen Frage ließ sich Ch. Munier anregen: *A propos d'Ignace d'Antioche. Observations sur la liste épiscopale d'Antioche*, 1981; B. Dehandschutter hat vor allem die Martyriumstheologie und -terminologie neu gewertet: *L'authenticité des Épîtres d'Ignace d'Antioche*, 1989. Eine sorgfältige Analyse der literarischen Beziehungen zwischen Eph 14,1-16,2, Barn und Polyc, zugleich eine Untersuchung der Schriftbenutzung (sowohl des Alten Testaments wie des Matthäus- und Johannesevangeliums und einiger Paulinen) haben A. et C. Faivre vorgelegt: *Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace, aux Ephésiens 14,1-16,2*, 1991. Die Verfasser plädieren für die Priorität des Polykarpbriefes vor den Ignatianen, deren Echtheit aufgegeben wird.

liche Berührungen mit den Briefen aufweisen. Das Fortwirken Noëts bei Irenaeus und in Rom bis zu Kallist, des Monarchianismus über den theologischen Boden, aus dem das Symbol von Nicaea gewachsen ist, bis zu Markell und den Markellianern kann genauer untersucht werden. Das gleiche gilt von der *Geschichte des Amtes* und *Sakramentsverständnisses*. Die Voraussetzungen, Gründe und die Zeit des Übergangs zur monepiskopalen Kirchenleitung werden sich besser erkennen lassen, wenn die Ignatianen nicht mehr um 110 n. Chr. datiert werden. Fortschritte können sich ergeben für die *Geschichte der Glaubensregel* und der *Rezeption der Evangelien*, insbesondere des Johannesevangeliums. Die Ignatianen selbst, in ihren historischen Kontext versetzt, sind neu zu lesen und zu kommentieren. Genauer zu bestimmen ist das Verhältnis zur *valentinianischen Gnosis*: lassen sich die Gegner präziser ermitteln? Was wird abgewehrt, was rezipiert? Eingehender zu erforschen oder richtiger zu bewerten sind die Beziehungen der Briefe zur Literatur der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Ein besonders vordringliches Objekt sind hier die *Pastoralbriefe*, die, wie schon F. Overbeck in seiner (vernichtenden) Rezension zu Th. Zahns später so erfolgreichem Werk "Ignatius von Antiochien" anmerkte, nach Intention, Inhalt und Form die nächste Parallele zu der ignatianischen Briefsammlung darstellen.²³⁵ Dadurch sollte eine einsichtigere Datierung auch der Pastoralbriefe (und anderer neutestamentlicher Schriften) möglich sein.

²³⁵ F. Overbeck, Rez. Zahn, Theod., Ignatius von Antiochien (Gotha 1873), 1874, 6: "Schon durch gewisse, unmittelbar in die Augen fallende Grundzüge des Inhalts und selbst der Form stehen sie (scil. die Pastoralbriefe) den Ignatiusbriefen näher als irgend ein anderes Denkmal des ersten oder zweiten Jahrhunderts. Solche Vergleichung ist freilich in dem Umfange, in welchem sie möglich ist, noch nirgends vorgenommen."

Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός.

Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert -
ein Versuch

Reinhard M. Hübner

I

Vielleicht nach einigem Nachdenken, aber dann in den meisten Fällen doch wohl ziemlich entschlossen, würden Christen heute auf die Frage, welches das Wesensmerkmal ihres Glaubens sei, erklären, das sei die Lehre vom dreieinigen Gott. Diese Auskunft hat eine lange Tradition. Tertullian bezeichnet im letzten Kapitel seines ca. 213 gegen die sogenannten Patripassianer geschriebenen Werkes *Adversus Praxean* den Glauben an den einzigen Gott, zu dem Sohn und Geist gehören, als die entscheidende Differenz zum jüdischen Glauben, als "die (Haupt)sache des Evangeliums, die Substanz des Neuen Testamentes"¹. Das Wort *trinitas* für Vater, Sohn und Heiligen Geist kommt bei ihm erstmals vor. Aus dem Zusammenhang ergibt sich allerdings, daß es mit "Dreiheit", nicht mit "Dreieinigkeit" wiederzugeben ist, obwohl die Trinitätslehre, die er in *Adversus Praxean* entwickelt, nämlich die Konzeption von den drei *personae unius substantiae*, die ein einziger Gott sind, durch-

¹ Tertull., Adv. Prax. 31,1 (1204,1-7 Kroymann - Evans, CChr. SL 2): "Ceterum Iudaicae fidei ista res, sic unum Deum credere, ut Filium adnumerare ei nolis et post Filium Spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus euangelii, quae est substantia noui testamenti statuens legem et prophetas usque ad Iohannem, si non exinde Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres crediti, unum Deum sistunt?"

aus eine Dreieinigkeitslehre ist.² Mit *trinitas* übersetzt Tertullian das griechische Wort τριάς, das Theophilus von Antiochien in den etwa drei Jahrzehnte zuvor verfaßten Büchern *Ad Autolycum* für die bei der Schöpfung tätige Dreiheit Gottes, seines Logos und seiner Weisheit verwendet.³ Bei Origenes ist der Glaube an die Trinität das "nicht reißende, dreifach geflochtene Seil", "an dem die ganze Kirche hängt und von dem sie zusammengehalten wird"⁴. Vor allem dieser große Theologe hat bewirkt, daß bald fast ausnahmslos im Osten und dann auch im Westen die Trinität als das Hauptstück, der Inbegriff und die Summe des christlichen Glaubens galt, der sich eben darin von Judentum und Hellenentum unterschied.⁵ [326]

Diese seitdem währende fast einmütige Glaubenstradition hat jedoch den Blick dafür verdunkelt, daß die Trinitätslehre ursprünglich keineswegs, weder explizit noch implizit, den christlichen Glauben kennzeichnete, vielmehr als eine "Theologie im Werden" begriffen werden muß, deren erste Anfänge kaum vor ca. 150 n. Chr. anzusetzen sind und die ihren Vertretern die Anschuldigung des Ditheismus und Tritheismus, also der ärgsten Häresie, eingebracht hat. Die Christen der ersten beiden Jahrhunderte und darüber hinaus sind rigorose Monotheisten, sie verteidigen die "Monarchie" Gottes gegen jede Art von Polytheismus, sei es der Heiden, sei es der Gnostiker. Auf die Frage, welches das Wesensmerkmal ihres Glaubens sei, hätten sie grundsätzlich nicht anders geantwortet als

² Ebd. 2,4 (1161,29-32 K.-E.): "Quasi non sic quoque unus sit omnia dum ex uno omnia per substantiae scilicet unitatem et nihilominus custodiatur oikonomia sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit etc."

³ Theoph. Antioch., *Ad Autol.* II,15; aus II,10 und II,22 ergibt sich, daß die Weisheit und der Geist Gottes mit dem Logos Gottes identisch sind.

⁴ Orig., *In Exod.* hom. IX, 3 (290,68-70 Borret, SC 321): "*Funis enim triplex non rumpitur* (cf. Eccl. 4,12), quae est Trinitatis fides, ex qua pendet et per quam sustinetur omnis Ecclesia."

⁵ Vgl. z. B. den Beginn der gegen den "sabellisierenden" Markellschüler Photin von Sirmium gerichteten Schrift des Apolinarius von Laodicea = Ps.-Athan., *Contra Sabellianos* 1f. (PG 28, 96D-97C), wo der Trinitätsglaube von Judentum und Hellenentum abgesetzt wird; c. 8 (109C) wird er als κεφάλαιον τῆς πίστεως beschrieben.

der Bußengel im "Hirten" dem Hermas zu schreiben befiehlt: "An erster Stelle glaube, daß es (nur) einen einzigen Gott gibt, der das All erschaffen und ausgestattet hat und alles aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, der alles umfaßt, selbst aber als einziger unfaßbar ist. Glaube ihm und fürchte ihn, lebe in dieser Furcht enthalten! Halte das ein, dann wirst du alle Schlechtigkeit von dir werfen, wirst jegliche Tugend der Gerechtigkeit annehmen und für Gott leben, wenn du dieses Gebot einhältst."⁶ Hier hängt das ganze Christentum am Glauben an den einzigen Gott; von einer Trias, zu der ein Logos-Sohn und Heiliger Geist gehören, ist nicht die Rede. Origenes hat in seinem Johanneskommentar dieses Manko sogleich festgestellt und das erste Gebot des Hermas mit dem Glauben an den Herrn Jesus Christus, seine Gottheit und Menschheit, und an den Heiligen Geist ergänzt.⁷ Mit der "Einfalt" des römischen Christen Hermas, der um 140 n. Chr. schreibt,⁸ ist der Befund nicht erklärt, man müßte solche vermeintliche Einfalt nahezu allen christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts attestieren. Sie kennen keinen dreieinigen Gott, sie wissen von keiner Trinität, selbst dann nicht, wenn—in wenigen Fällen—das Wort τριάς bei ihnen begegnet. Die einzigen ganz sicheren Ausnahmen sind Justin und Tertullian.

Vor einigen Jahren habe ich als Arbeitshypothese die Auffassung formuliert, daß es eine Trinitätslehre im strengen Sinn erst geben könne, wenn ein rational einsichtiges oder wenigstens sprachliches Modell gefunden sei, das es erlaube, eine Vielheit (Dreiheit) Gleicher in absoluter Einheit auszudrücken. Bis dahin blieben, wenn sowohl Jesus Christus als auch der Geist als Gott betrachtet würden, nur der Subordinatianismus oder der sog. modalistische Monarchianismus als "Lösungsmodelle", wobei der

⁶ Herm(m), 1,1-2, übersetzt von N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, 191.

⁷ Siehe Orig., In Io. comm. XXXII, 187-189 (268,36-43 Blanc, SC 385); Hinweis im Hermas-Kommentar von N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, 191⁵.

⁸ Siehe die ausgewogene Erörterung der chronologischen Probleme bei N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, 22-25.

Monarchianismus der erste und allgemein rezipierte Glaubensausdruck der Christen sei.⁹

Man kann sagen, daß Tertullian (mit seiner Formel *una substantia - tres personae*) in gewissem Sinn ein solches Modell hat. Die Einschränkung liegt darin, daß er, weil er wie [327] die Stoiker Gott als *corpus* auffaßt,¹⁰ Logos und Geist als jeweils geringere Stufen oder Formen oder Gestalten der einen göttlichen Substanz bestimmt.¹¹ Der platonisch beeinflusste Justin dagegen hat noch kein trinitarisches Modell, sondern nur eine Triade göttlicher Gestalten unterschiedlichen Ranges, in welcher nach dem einzigen wahren Gott der Logos-Sohn und der Geist an zweiter und dritter Stelle stehen¹². Insofern ist, systematisch gesehen, seine Gottesvorstellung vom Polytheismus nicht grundsätzlich getrennt, genauso wenig wie die, welche im Johanneskommentar des Origenes zum Ausdruck kommt, oder auch die der Arianer. Im Osten ist, wenn ich richtig sehe, Markell von Ankyra der erste, der sich der Aufgabe stellt, ein Modell zu finden, das es ermöglicht, die Vielheit dreier absolut Gleicher in ungeschiedener Einheit zu denken. Auch wenn er mit seinem—hypothetisch vorgetragenen—Konzept einer sich lediglich im "ökonomischen" Wirken zur *Trias* erweiternden, im Sein ungeteilten göttlichen *Monas* sowohl von den arianisierenden Eusebianern wie vom Nizäner Apolinarius von Laodicea abgelehnt und heftig bekämpft wird, muß er doch als der Initiator der eigentlichen Trinitätstheologie im Osten gelten.¹³ Apolinarius und nach

⁹ Siehe den Aufsatz "Melito von Sardes und Noët von Smyrna", weiter oben S. 18-32.

¹⁰ Adv. Prax. 7,8 (1166,49-1167,50 K.-E.): "Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie."

¹¹ Vgl. z. B. Adv. Prax. 2,4; 8,6f. 9,2f.: "Pater enim tota substantia est, Filius uero deriuatio totius et portio etc." (1168,12f. K.-E. = 9,2); 14,3; Apol. 21,13.

¹² Vgl. z. B. Iust., Apol. I 13,3f.; zu Justin und Origenes siehe N. Brox, Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott, 24-39. 40-46.

¹³ Die Rekonstruktion der Trinitätslehre Markells ist in einigen Punkten unsicher und umstritten, weil von seinem 335 gegen die Eusebianer und vor allem gegen Asterius Sophista geschriebenen Werk nur Fragmente in den Handschriften des Eusebius von Caesarea erhalten sind. Edition der Fragmente:

ihm Basilius von Caesarea (nicht aber Athanasius!) versuchen, an die Stelle des von ihnen zurückgewiesenen markellischen Modells jeweils ein eigenes zu setzen, das ihnen kohärenter erscheint und um 360 n. Chr. vorliegt.¹⁴ Es vereint die nizänische Einheit der *ousia* mit den drei (origeneischen) Hypostasen. Damit ist der Anfang der klassisch werdenden Trinitätslehre erreicht. Bis dahin aber ist bei allen, welche die rationale Lösung eines Justin oder Origenes oder Arius ablehnen, [328] irgendeine Form des sog. modalistischen Monarchianismus die überlieferte und selbstverständliche Gottesauffassung.

E. Klostermann, G. C. Hansen (Hrsg.): Eusebius Werke IV, Gegen Marcell. Über die Kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells = GCS (Berlin ³1991). Eine neue Ordnung und Übersetzung der Fragmente samt eingehendem Kommentar hat jüngst K. Seibt vorgelegt: Die Theologie des Markell von Ankyra. Markells trinitarische Konzeption wird als "Sabellianismus" in der pseudo-athanasianischen Schrift Contra Arianos IV (PG 26, 468-525) zurückgewiesen. Verfasser dieses um 340 n. Chr. geschriebenen Werks ist m. E. Apolinarius von Laodicea. Eine gründliche Analyse und durchschlagende Erörterungen zur Datierung bietet M. Vinzent in der Heidelberger Habilitationsschrift (1995), publiziert als: Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium.

¹⁴ Der führende Kopf in der Trinitätslehre ist um 350/360 Apolinarius von Laodicea. Von ihm haben Athanasius und Basilius gelernt. Seine trinitarische Konzeption ist komprimiert dargelegt in den—m. E. ihm gehörigen—pseudobasilianischen Büchern IV/V gegen den Spätarianer Eunomius. Siehe dazu F. X. Risch, Pseudo-Basilus, Adversus Eunomium IV-V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar, insbes. 27-46. Diese Trinitätsauffassung entspricht vollständig derjenigen, die sich in der *Kata meros pistis* des Apolinarius, seinem Briefwechsel mit Basilius und in den Fragmenten seiner Bibelkommentare findet. Zum Einfluß des Apolinarius auf Basilius in der Trinitätstheologie siehe: R. M. Hübner, Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea, und ders., Basilius von Caesarea und das *homoousios*.

II

Ich skizziere im folgenden zur Begründung dieser These, wie sich mir die Entwicklung der christlichen Gotteslehre zwischen Clemens Romanus und dem römischen Bischof Kallist darstellt.¹⁵

Das lange Schreiben der Gemeinde von Rom an die Gemeinde von Korinth, das nach altkirchlicher Tradition durch einen Clemens, über dessen Identität und mögliche Funktion in der Gemeinde wir nichts Sicheres wissen, geschrieben ist, kann mit seinem entschieden betonten Monotheismus als Zeugnis des römischen Gemeindeglaubens etwa um die Jahrhundertwende gelten.¹⁶

Die Einzigkeit Gottes wird mehrfach so stark hervorgehoben, daß deutlich keine Gestalt neben ihm göttlichen Rang besitzen kann: Sein Name ist "der Name des wahren und alleinigen [Gottes]" (1Clem 43,6: τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου [θεοῦ]), er ist der "alleinige Höchste unter den Höchsten" (59,3), er ist "Gott allein" (59,4), er ist "der alleinige Mächtige" (61,3). Die Titel θεός, δεσπότης ("Herrscher", über zwanzigmal), παντοκράτωρ θεός (inscr.; 2,3; 32,4 etc.), κτίστης ("Schöpfer", 19,2; 59,3; 62,2), δημιουργός ("Bildner", "Schöpfer", 20,11; 26,1 etc.), σωτήρ ("Erlöser", 59,3) werden nur für ihn, niemals für Christus oder den Heiligen Geist verwendet. Er allein, nicht auch Christus, ist der Empfänger der Doxologie, die vielmehr viermal "durch Jesus Chri-

¹⁵ Die z. T. immense Literatur zu den im folgenden verhandelten Texten und Themen wird von mir nur sehr sporadisch herangezogen; man findet sie in großem Umfang verzeichnet im ersten Band der Christologiegeschichte von A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 1.

¹⁶ Die Zuversichtlichkeit, mit der vor allem aufgrund von 1Clem 1,1 auf eine soeben überwundene oder wenigstens abflauende domitianische Verfolgung geschlossen und die Abfassung des Briefes dementsprechend ins Jahr 96 n. Chr. gesetzt wurde, ist gründlich erschüttert worden durch die philologischen und historischen Untersuchungen von L. L. Welborn, *On the Date of First Clement*; grundsätzlich seien die Jahre zwischen 80 und 140 als Abfassungszeitraum offen. Jüngste Übersetzungen und Kommentare: A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*; G. Schneider, *Clemens von Rom. Der Brief an die Korinther*.

stus" an ihn gerichtet ist.¹⁷ Bei der Beschreibung der Schaffung und Ordnung der Welt (33,3-7) wird Christus nicht erwähnt.¹⁸ Anders als im ersten Kapitel des Hebräerbriefes und trotz der auffallenden Parallelen mit diesem Kapitel verlautet in 1Clem 36 und auch sonst nichts von einer Schöpfungsmittlerschaft Christi. Göttliche Tätigkeiten und göttliche Prädikate [329] wie Allwissenheit (27f.), Vorsehung (24,5), Erwählung der Menschen zum Heil (32,4; 50,7 etc.), Erbarmen (23,1; 29,1 etc.) werden nur von Gott, nicht auch von Jesus Christus ausgesagt. Dieser wird meist als "der Herr" (ὁ κύριος, 12,7; 16,2 etc.) oder "unser Herr" (20,11; 49,6 etc.) bezeichnet, Hoheitsaussagen über ihn sind eher selten und nehmen überkommene Traditionen auf, ohne daß irgendwo ein Interesse zu erkennen wäre, diese Aussagen zueinander in Beziehung zu setzen oder weitere Reflexionen anzustellen. Die aussagekräftigste Stelle im 36. Kapitel verwendet traditionelles Material (Wendungen aus messianischen Psalmen und Weish 7,25f.), das sich fast vollständig, wenn auch in anderer Anordnung, Hebr 1 findet.¹⁹ Christus gilt

¹⁷ Vgl. 1Clem 32,4; 38,4; 43,6; 45,7. 1Clem 50,7 ist so wenig wie IgnRom 9,5 eine Ausnahme. An den folgenden Stellen 58,2; 61,3; 64; 65,2 "durch Jesus Christus". Für die vollständigen Nachweise ist die *Clavis Patrum Apostolicorum* von Heinrich Kraft einzusehen.

¹⁸ Der Satz 1Clem 27,4: "Mit einem Wort seiner Majestät hat er das All erstellt, und mit einem Wort kann er es zerstören", hat nichts mit einer christologischen Logostheologie zu tun; vgl. z. B. den Kommentar von A. Lindemann zur Stelle (ebd., 92): "Daß Gott das All durch sein Wort erschaffen hat, ist gängige an Gen 1 anknüpfende jüdische und christliche Lehre (vgl. Weish 9,1: *Θεὸς ... ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου*; Ps 33,9; ähnlich Hebr 1,3)."

¹⁹ Ob Clemens den Hebräerbrief gekannt und benutzt hat, ist umstritten. A. Lindemann, *Die Clemensbriefe*, 17-20 hält eine Benutzung wenigstens von Hebr 1 für wahrscheinlich. M. Mees, *Das Christusbild des ersten Klemensbriefes*, 314-317 zieht es vor, eine "gemeinsame katechetische Tradition" anzunehmen, die von Hebr und 1Clem unterschiedlich verwendet und ausgedrückt wurde. G. Schneider, *Clemens von Rom. Der Brief an die Korinther*, 26-29, folgt (etwas unschlüssig?) Lindemann, stellt aber (mit P. Ellingworth, *Hebrews and 1Clement. Literary Dependence or Common Tradition?*) fest: "Die theologische Ausformung des Clemensbriefes ist von der des Hebräerbriefes unabhängig" (ebd., 29). In der Tat sind die Differenzen z. B. in der Christologie und Hohenpriestertheologie so groß, daß eine Benutzung des Hebr durch Clemens schwer vorstellbar ist.

als "Abglanz der Majestät" des Herrschers, er ist "größer als die Engel" (36,2). Er ist nach Ps 2,7 "Sohn", aber nicht des Vaters, sondern des δεσπότης, adoptierter Sohn eines Herrschers: "Zu seinem Sohn sprach der δεσπότης so: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt" (36,4). Wie Hebr 1,5 zitiert Clemens hier Ps 2,7, fügt aber im Gegensatz zu Hebr 1,5 nicht die Worte aus 2Sam 7,14 an: "Ich werde ihm zum Vater sein, und er wird mir zum Sohn sein." Von "Vater und Sohn" ist in 1Clem nie die Rede, der Titel "Sohn Gottes" (υἱὸς θεοῦ) fehlt vollständig. Die einzige Stelle, an der Gott "Vater" des Christus heißt, läßt nichts Sicheres über die genaue Bedeutung des Vaternamens erkennen: "Blicken wir auf das Blut des Christus und erkennen wir, wie kostbar es seinem Vater ist" (7,4). Wenn im sog. großen Gemeindegebet Jesus Christus der "geliebte παῖς" des Schöpfers genannt wird (59,2.3.4), dann ist dies traditionelle messianische Titulatur für den "Knecht Gottes" (Jes 42,1; Mt 12,18; Apg 3,13.26; Did 9,2; 10,2f.). Mögen die oben zitierten Stellen über den "Sohn" (36,4) und "Vater" (7,4) vielleicht nicht deutlich sein, so ergibt sich doch insgesamt, daß Jesus Christus für die römische Gemeinde nicht Gott ist und auch nicht eine Gestalt mit göttlichem Seinsrang neben Gott ist. Unzweideutig richtet sich das Gebet an den einzigen Gott: "Alle Völker sollen dich erkennen, denn du bist Gott allein und Jesus Christus (ist) dein Knecht und wir (sind) dein Volk und die Schafe deiner Weide" (59,4). Die Formulierung läßt den Abstand des Messias Jesus Christus vom einzigen Gott erkennen; für eine göttliche Gestalt neben Gott gibt es keinen Platz.

Ob Clemens eine Präexistenz Christi kennt, ist umstritten; mir scheint eine solche Vorstellung nach den von E. Barnikol vorgetragenen Argumenten auszuschließen zu sein.²⁰ Im übrigen würde eine

²⁰ E. Barnikol, Die präexistenzlose Christologie des 1. Clemensbriefes, bes. 72-74 zeigt mit guten Gründen, daß 1Clem 16,2 und 32,2 nicht eine Präexistenz Christi implizieren. A. Lindemann, Die Clemensbriefe nimmt wenigstens für 1Clem 16,2 eine Präexistenzchristologie an, antwortet aber nicht auf die Argumente Barnikols, den er vielleicht nicht kennt, jedenfalls nicht zitiert.

Präexistenz allein noch nichts über einen göttlichen Seinsrang aussagen. [330]

Die zweimal begegnende Aufzählung von Gott, Jesus Christus und Geist in einer Reihe mit Größen wie Berufung, Glaube, Hoffnung,²¹ läßt erkennen, daß damit nichts über den jeweiligen Rang und die Zuordnung gesagt ist, so daß man kaum von triadischen Formeln, sicherlich nicht von trinitarischen bei Clemens sprechen kann. (Es ist bezeichenderweise anders als im Taufbefehl nicht von Vater, Sohn und Heiligem Geist die Rede.) Gott, Jesus Christus, der Heilige Geist sind für ihn drei lebendige Wirklichkeiten, über deren Verhältnis Gedanken zu äußern außerhalb seiner Absicht lag. Die die zweite Formel abschließende Doxologie ist "durch Jesus Christus" an Gott gerichtet (58,2), der Geist wird dabei nicht erwähnt. Das ist alles völlig eindeutig.²²

Die Aussagen über den Heiligen Geist entsprechen biblischer und jüdisch-frühchristlicher Tradition: Gottes Wort ist durch ihn gesprochen, wann und wo auch immer es gesprochen wird, ob prophetisch (16,2) und durch die heiligen Schriften (45,2), ob durch die Gerechten des Alten Bundes (8,1), durch Christus (22,1), die Apostel (42,3) oder sogar durch die Gemeinde selbst (63,2; vgl. 59,1); denn auf sie ist der Geist der Gnade ausgegossen (46,6; vgl. 2,2).

²¹ Siehe 1Clem 46,6 (innerhalb von Vorwürfen über Zwist und Spaltung unter den Korinthern): "Oder haben wir nicht *einen* Gott und *einen* Christus und *einen* Geist der Gnade, der auf uns ausgegossen ist, und *eine* Berufung in Christus?" 1Clem 58,2 (zur Begründung eines Aufrufs zum Gehorsam): "Denn es lebt Gott, und es lebt der Herr Jesus Christus und der Heilige Geist und der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten, daß etc."

²² Vgl. das Urteil von M. Simonetti, *Il problema dell' unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, 442: "Sono soprattutto significativi il suo silenzio sulla funzione cosmologica del Christo preesistente, così ben rilevata da Paolo, e il suo riserbo a definire Cristo non solo Dio ma anche Figlio di Dio in senso proprio. Con queste limitazioni i modestissimi cenni che egli fa alla preesistenza di Cristo (...) rappresentano soltanto un *caput mortuum*, privo di effettivo significato teologico."

Eine Generation später hat sich in Rom und anderswo die Glaubensauffassung durchaus gewandelt: Christus ist Gott. Den Weg zu dieser gewandelten Überzeugung nachzuzeichnen, ist nicht möglich, weil uns die Quellen darüber fehlen. Auch für die Zeit 130 bis 150 sind sie noch spärlich, aber doch hinreichend deutlich.

Für den Kleinasiaten Markion, der um 144 n. Chr. die römische Kirche verläßt und eine eigene Kirche gründet, hat sich der vollkommen gute Gott "durch sich selbst in Christus Jesus offenbart"²³, sein einziges Werk ist die aus höchster Güte vollzogene Befreiung des Menschen,²⁴ um dessentwillen er vom dritten Himmel herabstieg und sogar in jenem "winzigen Gehäuse" des Schöpfers gekreuzigt wurde.²⁵ Der Christus Jesus ist als *spiritus salutaris* "im 15. Jahr des Tiberius vom Himmel geglitten".²⁶ Diese Worte sind äußerst aufschlußreich, weil sie die Identität des Geistes mit dem in Christus erschienenen guten Gott anzeigen und die Übertragung des von Clemens—gut alttestamentlich [331] und jüdisch—dem einzigen Gott vorbehaltenen Erlösertitels auf Jesus Christus erkennen lassen. Da Markion (nur) zwei Götter lehrt, den gerechten Schöpfer-Gott des Alten Testamentes und den anderen, größeren Gott der höchsten Güte und Liebe,²⁷ so kann der in Christus offenbare Gott kein anderer sein als der gute, und so sagt er es ja auch. Jesus Christus ist die Erscheinung dieses Gottes selber, seine Kreu-

²³ Siehe Tertull., Adv. Marc. I,19,1 (459,1f. Kroymann, CChr. SL 1): "Immo", inquit Marcionitae, 'deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum reuelatus est in Christo Iesu', vgl. ebd. I,2,3.

²⁴ Vgl. ebd. I,17,1.

²⁵ Ebd. I,14,2 (455,16-19 K.): "... hoc opus dei nostri (scil. hominem) ... ille deus melior, admauit, propter quem in haec paupertina elementa de tertio caelo descendere laborauit, cuius causa in hac cellula creatoris etiam crucifixus est"; vgl. II,27,7 (507,12f. K.): "... nescio, an ex fide credas deum crucifixum".

²⁶ Ebd. I,19,2 (459,7-460,9 K.): "Anno quinto decimo Tiberii Christus Iesus de caelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis".

²⁷ G. May, Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions, 138 macht darauf aufmerksam, daß unser Markion-Bild noch sehr unsicher ist. Justin, unsere älteste Quelle für Markion, klagt Apol. I,26,5 und 58,1-3, Markion nehme "einen anderen Gott" an, der "größer" sei als der Schöpfer-Gott des Alls (dazu jeweils einen eigenen Christus-Sohn); das Nebeneinander von "gerechtem" Gott und "gutem" Gott begegnet bei Justin noch nicht.

zigung die Kreuzigung Gottes. A. von Harnack und E. C. Blackman haben diese Christologie modalistisch genannt und (mit Recht) hinzugefügt, daß Markion nicht der einzige Modalist in seiner Zeit war.²⁸ Man wird sogar sagen müssen, daß diese Denkweise für alle, die in Jesus Christus den göttlichen Erlöser sahen und am rigorosen Monotheismus festhielten, die logisch naheliegendste, nahezu selbstverständliche und so auch am weitesten verbreitete war. Deswegen sollte man den gelehrten Begriff des "Modalismus" oder "modalistischen Monarchianismus", der regelmäßig den Beigeschmack einer eher seltenen, vom großkirchlichen Glauben törichterweise abweichenden Häresie hat, vielleicht besser durch den des "Monarchianismus" ersetzen, um damit jenen monotheistischen Glauben zu kennzeichnen, der Jesus Christus als Gott bekennt und seine Gottheit (stillschweigend oder ausdrücklich) mit Gott, dem Vater, identifiziert.

Der römische Hermas, dessen Vorstellungen in vielen Punkten Verwunderung hervorrufen können, weicht m. E. in seiner Christologie, wenn man dazu seine grundlegenden Äußerungen über Gott, Gottes Sohn und Heiligen Geist vergleicht, von seinen römischen und außerrömischen Zeitgenossen nicht so gravierend ab, wie beim ersten Hinsehen erscheinen könnte.²⁹ Das ist bei einem Manne, der sich in der römischen Kirche Gehör zu verschaffen wußte, eigentlich auch nicht zu erwarten.

²⁸ Siehe A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, 123; E. C. Blackman, Marcion and his influence, 98 f.; B. Aland, Marcion/ Marcioniten sieht anders als Harnack in der Aussage über die Selbstoffenbarung (Tertull., Adv. Marc. I,19,1) "wohl kaum schon (...) eine 'bewußte' modalistische Christologie" (96,34f.). "Marcions Modalismus" reduziere "sich (...) auf eine Christologie mit allenfalls gelegentlich modalistischen Zügen" (97,36f.). In diesen Einschränkungen liegt doch wohl noch die weithin übliche Verkenntung der theologiegeschichtlichen Situation und der inneren, in gewissem Sinn zwingenden Logik der "modalistischen" Position.

²⁹ Zur Christologie des Hermas vgl. den genannten großen Kommentar von N. Brox, Der Hirt des Hermas, bes. 485-495, und ders., Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott, 13-15; ich weiche in der Gesamtdeutung von Brox ab.

Nach Herm(s) 5,6 ist der geschichtliche "Sohn Gottes" (die Namen "Jesus" oder "Christus" begegnen bei Hermas nicht) eine Fleischnatur (σάρξ), das heißt ein Mensch, in dem Gott, der Schöpfer des Alls (Herm[s] 5,5,2), den heiligen Geist wohnen ließ (Herm[s] 5,6,5). Von diesem Geist wird nun seinerseits an derselben Stelle gesagt, daß er "zuvor war und die ganze Schöpfung geschaffen hat".

Dieser heilige Geist ist nach Herm(s) 5,5,2 und 9,1,1 identisch mit dem (vorzeitlichen) "Sohn Gottes", von dem es heißt, daß er "vor aller Schöpfung war, so daß er dem Vater ein Ratgeber bei seiner Schöpfung wurde" (Herm[s] 9,12,2). "Die ganze Schöpfung wird [332] durch den Sohn Gottes getragen" (Herm[s] 9,14,5). Er ist in den letzten Tagen der Vollendung offenbar geworden (φανερός ἐγένετο), damit alle, die gerettet werden sollen, durch ihn in das Reich Gottes eingehen (Herm[s] 9,12,3).

"Heiliger Geist" und "Sohn Gottes" sind also Namen für dieselbe Wirklichkeit. (Der geschichtliche "Sohn Gottes" heißt offenbar so, weil der vorzeitliche in ihm wohnt.) Man wird sogar sagen müssen, daß sie letztlich Namen für Gott selbst sind. Das ergibt sich nämlich, wenn man weitere beiläufige Identifizierungen des Hermas ernst nimmt, und das wird man tun müssen, schon weil sie beiläufig sind und deswegen seine selbstverständlichen Vorstellungen ausdrücken.

Herm(s) 5,5,3 spricht der Engel, der dem Hermas das oben herangezogene Gleichnis deutet, vom Weggang des Herrn (δεσπότης), das heißt Gottes, des Schöpfers des Alls, und seiner Parusie (εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ). Die von den Christen erwartete Wiederkunft Christi wird hier als Parusie Gottes bezeichnet. Die gleichzeitigen und späteren Parallelen zu dieser Vorstellung lassen keinen Zweifel aufkommen: Der heilige Geist oder der Sohn Gottes, der im Menschen (Jesus) wohnt, ist Gott selbst.³⁰ Diese

³⁰ Vgl. 2Clem 12,1f. und 17,4; EpAp 17 (28): ausdrücklich wird auf die verwunderte Frage der Jünger hin die Parusie des Vaters mit der Christi gleichgesetzt, vgl. ebd. 30 (41); TestXII.Jud 22,2; dieselbe Auffassung kann man in

Gleichsetzung resultiert auch aus den Aussagen über die Schöpfertätigkeit. Sie ist das vorzüglichste Merkmal des einzigen Gottes, Hermas nennt sie regelmäßig, wenn er von Gott spricht, gewiß mehr als zwanzigmal. Am eindrucklichsten ist sie in dem eingangs zitierten ersten Mandatum formuliert: ... ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας ... καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν. Schöpfer ist der einzige Gott. Wenn aber in den oben zitierten Texten die Schöpfertätigkeit dem Sohne Gottes und dem mit ihm identischen heiligen Geist zugeschrieben wird, dann sind sie der eine Gott. Herm(s) 9,14,5 enthält ein zusätzliches Argument; es heißt da: "Der Name des Sohnes Gottes ist groß (μέγα) und unfassbar (ἀχώρητον) und trägt den ganzen Kosmos. Wenn nun die gesamte Schöpfung durch den Sohn Gottes getragen wird" etc.

ἀχώρητος, das bei den "Apostolischen Vätern" nur hier, bei den Apologeten häufig begegnet, ist Prädikat des einzigen Gottes, das sagt der angeführte Text des Herm(m) 1 unzweideutig. Ebenso ist μέγας Gottesattribut. Folgerichtig ist der mit dem Heiligen Geist identische Sohn Gottes der eine Gott selbst.³¹ Hermas kann unmöglich seinem so betonten ersten Gebot Widersprechendes sagen. Trinitarische Vorstellungen sind ausgeschlossen, es gibt noch nicht einmal eine triadische Formel.³² [333]

späten neutestamentlichen Schriften finden, deutlich Tit 2,13; 1Joh 5,20; wohl ebenfalls 2Petr 3,12 (neben 3,4 und 3,10).

³¹ Entsprechend wird Herm(s) 9,2,1 vom "großen Felsen", das heißt dem vorzeitlichen Sohn Gottes (9,12,1f.), gesagt, "daß er die ganze Welt in sich fassen kann" (ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι); Hermas' Vorstellungen und Terminologie sind hier kohärenter als oftmals angenommen wird. Auch μέγας ist Gottesprädikat, siehe E. Peterson, Εἷς Θεός. Epigraphische Untersuchungen, 196-210.

³² L. Abramowski, Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel - ein Versuch, 432f. scheint mir sehr ähnlich zu urteilen, auch wenn sie nicht ausdrücklich von der (letztlichen) Identität des einen Gottes mit dem "Heiligen Geist" und "Sohn Gottes" spricht. Ihre These, daß "der Name des Sohnes Gottes", den Hermas nie ausspricht, "Jesus Christus" sei und "daß Hermas den Namen Jesus Christus in dieser seiner für Christen bestimmten Schrift behandelt wie die Juden den Namen Jahwes" (S. 433), paßt exakt zu der hier vorge-tragenen Deutung.

Insgesamt ist das eine einfache und kohärente Konzeption. Der geschichtliche Sohn Gottes ist durch die Einwohnung des "Heiligen Geistes" oder "Sohnes Gottes" die Erscheinung oder Offenbarung des einen Gottes selber zur Rettung der Menschen (Herm[s] 9,12,3). Ich sehe hierin grundsätzlich die gleiche Vorstellung und Terminologie wie bei Markion, der Jesus Christus als *spiritus salutaris* (freilich in einem engelhaften Leib) auf der Erde erscheinen ließ.

Daß den Christen im Norden Kleinasiens Christus als Gott gilt, erfahren wir aus dem berühmten, um 110 n. Chr. geschriebenen Brief des Plinius an Trajan.³³ Über das Verhältnis Christi zum einzigen Gott wird nichts gesagt. Da die Christen aber nur deswegen den Götterkult verweigern, weil sie den einzigen wahren Gott verehren, wird für sie Jesus Christus der zu verehrende einzige Gott sein, so wie es der Verfasser des Polykarmartyriums um 160 n. Chr. sagt: "wir können weder jemals Christus verlassen, der für das Heil der Geretteten der ganzen Welt gelitten hat (...), noch einen anderen verehren"³⁴.

Das christologische "Schema" des Hermas (und Markion) findet man auch im sog. Zweiten Clemensbrief und im sog. Barnabasbrief, die beide etwa zeitgleich mit den römischen Schriften, der erste wahrscheinlich in Ägypten, der zweite in Kleinasien, entstanden sind.³⁵ Das läßt von vornherein vermuten, daß beiden Verfassern

³³ Plinius, Epist. X,96,7: "... carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem".

³⁴ MartPol 17,2 (278,17-20 Lindemann - Paulsen, Die apostolischen Väter, Tübingen 1992): ... ὅτι οὔτε τὸν Χριστὸν ποτε καταλιπεῖν δυνησόμεθα (...) οὔτε ἕτερόν τινα σέβεσθαι.

³⁵ K. Wengst, Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, setzt 2Clem, eine von einem Presbyter gehaltene "Mahnrede" (S. 217), in die Zeit zwischen 130 und 150 und nach Ägypten (227); Barn, "ein in Briefform gekleidetes Propagandaschreiben" (113), soll "zwischen 130 und 132" wahrscheinlich in Kleinasien geschrieben sein (114-118). R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, 90 datiert 2Clem "um 160" und läßt die Predigt "in der Provinz Ägypten beheimatet" sein. Alexandrien scheide aus (94). A. Lindemann, Die Clemensbriefe, 195 hält "Ägypten

Jesus Christus, göttlicher Geist in menschlichem Leib,³⁶ als der auf Erden offenbare, heilbringende Gott gilt.

Der Zweite Clemensbrief endet mit der an "den alleinigen, unsichtbaren Gott, den Vater der Wahrheit", gerichteten Doxologie (20,5); über den entschiedenen Monotheismus besteht kein Zweifel.³⁷ Obwohl Jesus Christus niemals direkt "Gott" genannt wird, hat er doch eindeutig göttlichen Rang, wie sogleich im ersten Satz gesagt wird: "Brüder, über Jesus Christus müssen wir ebenso denken wie über Gott (ὡς περὶ θεοῦ), wie über den Richter der Lebenden und Toten; und wir dürfen nicht gering denken über unsere Ret[334]tung" (1,1). Da es in der Göttlichkeit für den Verfasser "keine Rangabstufung" gibt³⁸—es gibt nur einen einzigen Gott—kann Jesus Christus nur der offenbare Gott sein. So wird unterschiedslos von ihm ausgesagt, was vom Vater ausgesagt wird: Die endzeitliche Epiphanie Jesu ist die endzeitliche Epiphanie Gottes,³⁹ die Worte Christi sind die Worte Gottes (13,2-4). Obwohl der Ruf zur Rettung der Menschen offenbar nur von *einem* ausgeht (1,2), wird sowohl von Christus (2,4; 9,5) als auch vom Vater oder Gott gesagt, er habe uns "berufen" (1,8; 10,1; 16,1). Obwohl es 1,7 heißt, daß es keine *Hoffnung auf Rettung (σωτηρία) gebe außer

ten oder Syrien" als Abfassungsort für "wahrscheinlicher als Rom oder Korinth" und hält eine genauere Angabe als "'Mitte des 2. Jahrhunderts'" für "nicht möglich" (ebd.).

³⁶ Siehe 2Clem 9,5 (248. 250 Wengst): εἷς Χριστός, ὁ κύριος, ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σὰρξ ("Einer ist Christus, der Herr, der uns gerettet hat; zuerst Geist, ist er Fleisch geworden"); vgl. 2Clem 14,4: Der (heilige) Geist ist Christus. Barn 7,3 wird das Fleisch Christi als "das Gefäß des Geistes" bezeichnet; vgl. 11,9.

³⁷ R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, 150-158, erklärt einleuchtend 2Clem 19,1-20,4 als sekundären Einschub einer von einem Lektor stammenden erläuternden Zusammenfassung. Die Doxologie 20,5 gehöre jedoch zum primären Textbestand und habe ursprünglich hinter 18,2 gestanden (S. 148-150).

³⁸ A. Lindemann, Die Clemensbriefe, 200.

³⁹ Vgl. 2Clem 12,1-6 und 17,4-7 und oben Anm. 30.

der, die von Gott kommt,⁴⁰ wird doch als Rettender (ὁ σῶσας ἡμᾶς) der einzige Christus gepriesen,⁴¹ und er trägt den Titel σωτήρ an der einzigen Stelle, an der dieser in der Predigt vorkommt.⁴²

In den Aussagen über die Rettung und ihren Urheber haben wir m. E. den Schlüssel zum Verständnis der von Harnack als unreflektiert und exzessiv modalistisch bezeichneten Redeweise des Verfassers.⁴³ Über Christus ist zu denken wie über Gott, weil er der Erlöser ist und—nach der Schrift—nur (der eine) Gott der Erlöser der Menschen sein kann (Die beweisenden Schriftworte werden weiter unten angeführt). Dieses "soteriologische Argument", das später in Nicaea (325) und Konstantinopel (381) zur Definition der wahren Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes führen wird, ist schon hier impliziert und hat den Glauben an die Gottheit Jesu Christi begründet. Die direkte Identifizierung, die wenige Jahrzehnte später ausgesprochen wird, scheut der Verfasser vielleicht noch deswegen, weil ihm bewußt ist, daß Jesus Christus "im Fleische" und also auch noch etwas anderes als Gott war.

Das "soteriologische Argument" scheint mir auch im sog. Barnabasbrief wirksam zu sein. Im einzelnen kann ich das hier nicht beweisen, sondern muß mich auf Andeutungen beschränken. Der Verfasser ist für das hier verhandelte Thema besonders interessant, weil er ein vollständig auf dem Boden des Alten Testaments stehender christlicher Theologe ist, für den neutestamentliche Schrif-

⁴⁰ R. Wans, Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, 175 hat gezeigt, daß sich 2Clem 1,3-8 auf Gott, nicht auf den noch 1,2 genannten Jesus Christus bezieht; anders offenbar A. Lindemann, Die Clemensbriefe, 201-203.

⁴¹ Siehe oben Anm. 36.

⁴² 2Clem 20,5: "Dem alleinigen Gott, dem unsichtbaren, dem Vater der Wahrheit, der uns den Retter und Urheber der Unvergänglichkeit gesandt hat, durch den er uns die Wahrheit und das himmlische Leben offenbart hat, ihm sei die Ehre in alle Ewigkeit!" - An sehr vielen Stellen wird die Rettung (σῶζειν, σωτηρία) unterschiedslos Gott oder dem Vater oder Jesus Christus zugeschrieben, vgl. die Clavis Patrum Apostolicorum von H. Kraft s.v.

⁴³ Vgl. A. v. Harnack, Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther, 340.

ten keine eigene Autorität besitzen; was er beweist, beweist er aus dem AT.⁴⁴

[335] Jesus Christus ist im Barnabasbrief der Sohn Gottes (5,9.11; 6,12 etc.), der sich im Fleische offenbaren sollte (6,14); er ist nicht der Sohn eines Menschen, nicht Davids Sohn (12,10f.). Unterschiedslos wird für Gott und Christus (5,1.5; 6,13 etc.) der Titel (ὁ) κύριος verwendet, wobei wiederholt nicht klar ist, auf wen er sich bezieht (z. B. 6,3; 8,7; 19,9). Christus wird nirgends direkt Gott genannt, aber ähnlich wie in 2Clem decken sich die Aussagen über ihn und Gott. Christus ist "Herr der ganzen Welt" (5,5) wie Gott (21,5); er gilt als Schöpfer (5,10) wie Gott (2,10; 19,2) und zusammen mit Gott (5,5; 6,12); er ist der Inspirator der Propheten (5,6) ebenso wie Gott (1,7; 9,1) oder "der Geist des Herrn" (6,14; 9,7; 10,2; 12,2); der künftige Richter (5,7; 7,2; 15,5) wie "der Herr" (Gott, 4,11f.); die erwartete Königsherrschaft Gottes (21,1; vgl. 4,13) ist auch die Jesu (7,11; 8,5f.).

Die Formulierung des ersten Gebotes der sog. Zwei-Wege-Lehre (19,2), eines ursprünglich rein jüdischen Textes, den der Verfasser ab 18,1 im Kernbestand unverändert übernimmt,⁴⁵ läßt m. E. erkennen, wie ein Christ, für den das Alte Testament die verpflichtende Offenbarung enthält, zu der Auffassung kommen konnte, daß in Jesus Christus der eine Gott auf der Erde erschienen ist.

Das erste Gebot lautet: "Du sollst den lieben, der dich geschaffen hat, du sollst den fürchten, der dich gebildet hat, du sollst den preisen, der dich aus dem Tod erlöst hat (τόν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου)"⁴⁶. Hier wird das deuteronomische Gebot der Liebe gegen den einzigen Gott (Dtn 6,5) mit Worten, die vor allem aus dem Si-

⁴⁴ Vgl. K. Wengst, *Didache* (Apostellehre), *Barnabasbrief*, *Zweiter Kleemensbrief*, *Schrift an Diognet*, 129-133. Die Literatur zu Barn ist sehr ausführlich verzeichnet bei M. Vinzent, *Ertragen und Ausharren - die Lebenslehre des Barnabasbriefes*, 74-93; Vinzent spricht S. 83 von einer "monarchianisch(en) Tendenz" bei Barn.

⁴⁵ Vgl. K. Wengst, *Didache* (Apostellehre), *Barnabasbrief*, *Zweiter Kleemensbrief*, *Schrift an Diognet*, 20-22; 119f.

⁴⁶ Barn 19,2 (186.188 Wengst): ἀγαπήσεις τὸν ποιήσαντά σε, φοβηθήσῃ τὸν σε πλάσαντα, δαξάσεις τὸν σε λυτρωσάμενον ἐκ θανάτου.

rachbuch stammen, ausgedrückt und gewissermaßen begründet als Gebot der Liebe zum Schöpfer und Erlöser aus dem Tode.⁴⁷ Wie nur der einzige Gott der Schöpfer ist, so ist auch nur er der Erlöser; so heißt es bei Jesaja 43,11: "Ich bin Gott, und außer mir gibt es keinen Retter (σώζων)"⁴⁸ und 45,21: "Ich bin Gott, und es gibt keinen anderen außer mir; es gibt keinen Gerechten und keinen Retter (σωτήρ) außer mir"⁴⁹. Für den Christen ist Jesus Christus der Erlöser aus dem Tode geworden. Wenn das aber so ist und wenn nur der eine Gott der Erlöser sein kann, dann ist er es, der in Jesus Christus erschienen ist und die Erlösung gebracht hat.

Der Verfasser des Barn scheint mir das in den Sätzen 14,5-9 mit der ihm möglichen Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit zu sagen. Der Erlöser ist hier (14,8) mit Jes 49,7 der Herr Gott (κύριος ὁ λυτρωσάμενός σε θεός).⁵⁰ Aber der Erlöser, der unsere von Tod und [336] Sünde verzehrten Herzen aus der Finsternis erlöst hat (λυτρωσάμενος, 14,5f.), der zum Heil (εἰς σωτηρίαν) bis an die Grenzen der Erde wurde (Jes 49,6), ist der "Herr Jesus" (14,5), der vom Vater den Auftrag erhielt (14,6), als Erlöser "im Fleische" zu erscheinen (14,5; vgl. 6,14). Der Erlöser (λυτρωσάμενος) ist also Gott, und Jesus ist der gesandte, im sichtbaren und leidenden Fleisch erschienene (6,7.9) Erlöser (λυτρωσάμενος). Nur in diesem "Fleisch" besteht die Differenz, die in der Rede vom "Auftrag" an-

⁴⁷ Vgl. Sir 7,30: ἐν ὅλῃ δυνάμει ἀγάπησον τὸν ποιήσαντά σε; Sir 51,1f.: ... αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτήρά μου ... (2) ὅτι σκεπαστῆς καὶ βοηθὸς ἐγένου μοι καὶ ἐλυτρώσω τὸ σῶμά μου ἐξ ἀπωλείας; vgl. z. B. Jes 44,24 (LXX): κύριος ὁ λυτρούμενός σε καὶ ὁ πλάσων σε.

⁴⁸ Jes 43,11 (LXX): ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πάρεξ ἐμοῦ σώζων.

⁴⁹ Jes 45,21 (LXX): ἐγὼ ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν πλὴν ἐμοῦ δίκαιος καὶ σωτὴρ οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ. In den Johannesakten 107f. werden die Worte ὁ μόνος σωτὴρ καὶ δίκαιος auf den "alleinigen, einzigen ... Gott Jesus Christus" bezogen. Jes 45,21 und 43,10f. werden im Frg. 76 (Klostermann) des Markell von Ankyra als Beweis für die Einpersönlichkeit des rettenden Gottes angeführt; das geht ziemlich sicher auf eine alte, bis ins zweite Jahrhundert reichende Tradition zurück.

⁵⁰ Wahrscheinlich bewußt weicht der Verfasser beim Jesajazitat im Wort für "erlösen" ab; Jes 49,7 (LXX) hat κύριος ὁ ῥυσάμενός σε ὁ θεὸς Ἰσραὴλ.

gezeigt wird. Der erlösende Gott ist derselbe κύριος. Dasselbe ist gesagt, wenn es mit Jes 61,1 heißt, "der Geist des Herrn" liege auf dem Gesandten (14,9), denn der Herr Jesus ist (göttlicher) Geist im "Gefäß" des Fleisches (7,3). Deutlicher als mit diesen Kombinationen von Schriftworten kann der Verfasser des Barn nicht zum Ausdruck bringen, daß für ihn der eine Gott, der Schöpfer und Erlöser, im Fleisch offenbar geworden ist.

Hätte er Jesus Christus direkt Gott genannt, dann hätte er zwei göttliche Gestalten, der Monotheismus wäre preisgegeben, denn irgendein "Modell", und das hätte dann ja ein alttestamentliches sein müssen, das zwei Gleiche in absoluter Einzigkeit vereint, stand ihm nicht zur Verfügung. Der ständige Wechsel der Rede zwischen Gott, κύριος, Jesus Christus, der verschwimmen läßt, auf wen sich das Wort κύριος bezieht, ist für ihn die Möglichkeit, alttestamentlich die Identität des offenbaren Gottes auszusagen. So wie der "Geist des Herrn", der in den Propheten spricht, auch wenn er wie eine selbständige Wirklichkeit neben Gott erscheint, letztlich der Herr, Gott, selbst ist, der in den Propheten redet (6,14; 12,1f.), so ist auch der Sohn Gottes, der die Propheten inspirierte (5,6), der als Geist im Fleisch auf die Erde kam und bei der Schöpfung—in Analogie zur Rolle der alttestamentlichen Weisheit—wie ein eigenständiges Wesen neben Gott erscheinen kann (5,5; 6,12), letztlich Gott selbst.

III

2Clem und Barn sind nicht die einzigen Texte, aus denen wir Hinweise darauf erhalten, daß es vor allem das "soteriologische Argument" war, das zum Glauben an die Gottheit Jesu Christi geführt hat. Weil die Schriften des zweiten Jahrhunderts, in denen sich dieser Glaube kundtat, seit dem vierten Jahrhundert als "sabellianisch" verdächtigt und nicht mehr weiter abgeschrieben wurden, sind die Zeugnisse häufig nur noch fragmentarisch überliefert und sehr dünn gestreut, oder sie wurden (wie z. B. die Osterhomilie Melitos

von Sardes) durch Zufall wieder gewonnen. In monarchianischen Texten der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts oder auch in Schriften, in denen sich monarchianische Traditionen erhalten haben, begegnen mehrfach zwei alttestamentliche Stellen, die ebenso wie die schon genannten Jes 43,10f. und 45,21 offenkundig für das "soteriologische Argument" eingesetzt wurden und m. E. entscheidend wirksam waren. Das erste Schriftwort ist Jes 63,9, das in der Übersetzung nach der Septuaginta lautet:

"Und er (scil. der Herr) wurde ihnen zur Rettung (σωτηρίαν) aus jeder Bedrängnis. Nicht ein Gesandter, auch nicht ein Engel, sondern der Herr selbst rettete (ἔσωσεν) sie, weil er sie liebte und ihrer schonte; er selbst befreite (ἐλυτρώσατο) sie ..." [337]

Diese Schriftstelle spielte im damaligen Judentum eine große Rolle.⁵¹ Sie wurde innerhalb der jüdischen Pascha-Haggada rezipiert, in der sie sich heute noch befindet:

"Er ward ihnen zum Retter in aller ihrer Drangsal. Kein Bote, kein Engel - sein Angesicht (panav) rettete sie. In seiner Liebe und seinem Mitleid hat er sie selbst erlöst."⁵²

Welcher Judenchrist, der diese Worte in der Paschanacht hörte, mußte da nicht an seinen Erlöser denken, der ihn aus Sünde und

⁵¹ Im Buch der Jubiläen wird sie so angeführt (Jub 15,32): "Über Israel aber hat er keinem Engel, noch Geiste Macht gegeben; sondern er allein ist ihr Herrscher und er behütet sie" etc., übers. von E. Littmann, in: E. Kautzsch (Hrsg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, 68.

⁵² Übersetzung von N. Füglistner, Die Heilsbedeutung des Pascha, 188; Füglistner erklärt hier, daß sich auf Jes 63,9 ein vorchristlicher Midrasch berufe, der in die Pascha-Haggada in folgender Form aufgenommen worden sei: "'Gott führt uns heraus aus Ägypten' (Dtn 26,8): Nicht mittels eines Engels, noch mittels eines Seraph, noch mittels eines Boten, sondern der Heilige selber, gesegnet sei er, in seiner Herrlichkeit, wie es heißt: 'In dieser Nacht durchziehe ich Ägypten' (Ex 12,12), ich, Jahwe"; vgl. auch I. Angerstorfer, Melito und das Judentum, 77f. In der deutschen Übersetzung einer im vorigen Jahrhundert (ohne Jahresangabe) in Berlin gedruckten "Hagadah. Israels Auszug aus Ägypten" etc. lautet der Text auf S. 19: "Der Ewige zog uns aus Mizrajim heraus, durch keinen Engel, durch keinen Seraph, oder durch sonst einen Abgeordneten; sondern der hochgelobte Heilige selbst war es in eigener Majestät und Herrlichkeit, wie die Schrift zeigt: (Gott sprach:) Ich werde in dieser Nacht das Land Mizrajim durchziehen" etc.

Tod gerettet hat wie Gott selbst die Juden aus Ägypten? Dann lag die Schlußfolgerung auf der Hand. Bezeichnenderweise in einer monarchianischen Paschahomilie, die mit der Melitos verwandt ist und in dieselbe Zeit (ca. 180) gehört, wird Jes 63,9 auf den (mit Gott eine Einheit bildenden) Logos bezogen:

"Da er (scil. Christus oder der Logos) von oben sah, daß wir vom Tode beherrscht wurden und durch die Fesseln der Verderbnis zugleich aufgelöst und gebunden waren (...), kam er und nahm <den Leib> des ersten Gebildes (scil. Adams) nach dem väterlichen Willen; nicht Engeln, nicht Erzengeln hat er den Dienst für uns übertragen, sondern der Logos selbst nahm den gesamten Kampf für uns auf sich, gehorsam den väterlichen Befehlen."⁵³

Noch etliche andere frühchristliche Autoren ziehen Jes 63,9 heran, um zu beweisen, daß Gott selbst in seinem Logos oder Sohn unsere Erlösung bewirkt hat.⁵⁴ Ich zitiere noch einen Text, den Epiphanius dem Montanus in den Mund legt, weil er deutlich die monarchianische Verwendung des Jesajawortes zeigt: "Weder ein Engel, noch ein Gesandter, [338] sondern *ich, der Herr, Gott, der*

⁵³ Ps.-Hippol., In s. pascha 45,1 (165,4-10 Nautin, SC 27); vgl. zu dieser Stelle Angerstorfer, Melito und das Judentum, 79: "Diese Osterhomilie geht (...) mit der Passahaggadah konform; der 'Logos' ist ein theologisches Äquivalent für 'Gott' in der Passahaggadah"; zum monarchianischen Charakter der Homilie siehe R. Cantalamessa, L'omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell' Asia Minore nella seconda metà del II secolo; G. Visonà, Pseudo Ippolito, läßt die Frage, ob der Text dem zweiten oder vierten Jahrhundert angehört, offen; zu In s. pascha 45 vgl. ebd. 428 f.

⁵⁴ Siehe Diog 7,2; Iren., Demonstr. 88 (89 N. Brox, FC 8/1, Herv. v. mir): "Und daß am Ende diejenigen, die *Gott* dienten, *durch seinen Namen errettet* werden sollten, sagt Jesaja: 'Und denjenigen, die mir dienen, wird ein neuer Name gegeben, der auf der Erde gesegnet wird; und man wird den wahrhaftigen Gott preisen' (Jes 65,15f. LXX). Und daß *er selbst* diesen Segen bewirken und *er selbst* uns durch sein Blut erretten sollte, hat Jesaja in den Worten verkündigt: 'Nicht ein Vermittler, nicht ein Engel, sondern *der Herr selbst hat sie errettet*; weil er sie liebt und sich um sie sorgt, hat er sie selbst erlöst' (Jes 63,9)"; vgl. Demonstr. 94 und Adv. haer. III,20,4. Auch bei Tertull., De carne Christi 14,6, ist die ehemals monarchianische Verwendung von Jes 63,9 noch erkennbar; vgl. Adv. Marc. IV,22,11; Hippol., Ref. X,33,14.

Vater bin gekommen"⁵⁵. Selbst wenn der Wortlaut des Zitats durch die Hinzufügung des Wortes "Vater" in polemischer Absicht verschärft worden sein sollte, besteht an der ursprünglichen Aussageintention kein Zweifel.

Das zweite Schriftwort, mit welchem die frühen Christen belegen konnten, daß der eine Gott selbst gekommen ist, steht Bar 3,36-38 (LXX):

"Dieser ist unser Gott, neben ihm wird kein anderer Gott gelten. (37) Er hat jeden Weg der Weisheit erforscht und gab sie Jakob, seinem Knecht, und Israel, seinem Geliebten. (38) Danach erschien er auf der Erde und wandelte unter den Menschen (μετὰ τοῦτο ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφη)"⁵⁶.

Eine Bezugnahme auf diese Verse, vor allem auf den letzten, läßt sich in sehr vielen frühchristlichen Schriften nachweisen.⁵⁷ Ich beschränke mich hier auf wenige, aussagekräftige Zitate.

Als erstes sei ein Stück angeführt, das Hippolyt in seiner *Refutatio* dem Noët (und seinen Schülern) zuweist, jenem Mann, den er als den Urheber der monarchianischen Häresie bezeichnet, welche nach seinen Worten von den römischen Bischöfen Zephyrin († 217) und Kallist († 222) befestigt worden sei.⁵⁸ Hippolyt referiert z. T. mit eigenen Worten, aber doch ziemlich verläßlich, möglicherweise aus einer Paschapredigt des Noët, der m. E. Bischof in Smyrna und einer der ersten Nachfolger des Polykarp war:⁵⁹

⁵⁵ Epiph., *Pan. haer.* 48,11,9 (235,1f. Holl - Dummer, GCS); Hippol., *Ref.* VIII,19,3 und X, 26, sagt, daß "einige" Montanisten der Irrlehre des Noët von Smyrna anhängen.

⁵⁶ Wenn V. 38 christliche Einfügung sein sollte, wie W. Schimanowski, *Weisheit und Messias*, 63f. zu beweisen sucht, ist seine monarchianische Verwendung nicht aufgehoben, sondern bestätigt.

⁵⁷ In der verdienstvollen Zusammenstellung von E. Cavalcanti sind noch bei weitem nicht alle frühen Stellen aufgenommen: *Osservazioni sull' uso patristico di Baruch 3,36-38*.

⁵⁸ Vgl. dazu Hippol., *Ref.* IX,7-12 und X,27.

⁵⁹ Siehe dazu meinen Aufsatz: Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, *Refutatio* IX,10,9-12 und X,27,1-2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian weiter oben.

"Er redet aber folgendermaßen: Solange also der Vater nicht gezeugt (geboren) war, wurde er mit Recht Vater genannt; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da wurde durch die Geburt d<er> <Vater> selbst sein eigener, nicht eines anderen Sohn. So nämlich glaubt er, die Monarchie sicherzustellen, indem er behauptet, als ein und dasselbe existiere, was Vater und Sohn genannt werde, nicht sei einer aus einem anderen, sondern er selbst aus sich selbst, dem Namen nach Vater und Sohn genannt, je nach dem Wechsel der Zeiten; *es sei aber ein einziger, der da erschienen ist* (ἐνα δὲ εἶναι τοῦτον τὸν φανέντα) und sich der Geburt aus der Jungfrau unterzogen hat und als Mensch *unter Menschen gewandelt* ist (ἐν ἀνθρώποις ἀνθρώπων ἀναστραφέντα); der sich denen, die (ihn) sahen, als Sohn bekannt habe um der erfolgten Geburt willen, der aber der Vater sei und es denen, die es fassen konnten, nicht verborgen habe."⁶⁰

Hier ist Bar 3,(36-)38 unzweifelhaft als Beleg dafür genommen, daß der einzige Gott als Mensch auf der Erde erschienen ist.⁶¹ Auch in der Demonstratio des Kleinasiaten [339] Irenaeus, die viele monarchianische Traditionen enthält, wird mehrfach auf Baruch 3,(36)-38 angespielt.⁶² Eine Stelle scheint mir direkt oder indirekt den noëtianischen Text aufzugreifen, aus dem Hippolyt referiert. Der Monarchianismus ist bei Irenaeus durch die Einsetzung des Wortes Gottes als des Subjekts der Geburt aus Maria nur wenig gemildert, da es heißt, daß der Vater selbst die Fleischwerdung bewirkt habe:

"Und daß dieser Christus, der beim Vater war, da er das Wort Gottes ist, bestimmt gewesen ist, Fleisch und Mensch zu werden und die Geburt auf sich zu nehmen und von der Jungfrau geboren

⁶⁰ Hippol., Ref. IX,10,11 (244,20-245,6 Wendland, GCS 26); zur Fertigstellung der Übersetzung siehe den in der vorigen Anm. genannten Aufsatz S. 12f.

⁶¹ Auf Bar 3,36-38 wird in Ps.-Hippol., C. Noët. 2,5; 5,1.3 Bezug genommen. Dieser meist für Noët ausgewertete Text stammt jedoch größtenteils aus dem 4. Jahrhundert, siehe jetzt den gründlichen Nachweis von J. Frickel, Hippolyts Schrift Contra Noëtum: ein Pseudo-Hippolyt.

⁶² Siehe Iren., Demonstr. 6; 12; 53; 86; 97; vgl. ders., Adv. haer. IV,20, 4.5.8.

zu werden und *unter den Menschen zu wandeln, indem der Vater von allem selbst seine Fleischwerdung wirkte* - darüber spricht Jesaja so" (es folgt Jes 7,14-16).⁶³

Im noëtianischen Text, den Hippolyt zusammenfaßt, wird noch deutlich, daß das Erscheinen Gottes auf Erden, für das Bar 3,36-38 als Beleg genommen wird, in einer Reihe steht mit den alttestamentlichen Theophanien (z. B. vor Abraham, Jakob, Mose). Der eine Gott, heißt es am Anfang des Berichts Hippolyts, "sei, als es ihm gefiel, den Gerechten der alten Zeit erschienen, obwohl er unsichtbar ist"⁶⁴. Zuletzt ist der unsichtbare Gott als Mensch erschienen und hat sich "denen, die ihn sahen", als Vater offenbart. Die Verbindung der Erscheinung als Mensch mit den Gotteserscheinungen des Alten Bundes ist auch noch bei Tertullian erkennbar, wo er auf Bar 3,36-38 Bezug nimmt. Dieser entschiedene Antimonarchianer, der in Rom Christ wurde, als dort die monarchianische Lehre blühte, und der (deswegen) viele monarchianische Traditionen bewahrt hat,⁶⁵ schreibt in *Adversus Praxean* alle Theophanien der Person des *Verbum* zu (weil niemand Gott sehen kann),⁶⁶ aber auch er stellt die letzte in eine Reihe mit den alttestamentlichen. Seine Formulierung klingt teilweise ganz monarchianisch:

"Ipse enim et ad humana semper colloquia descendit, ab Adam usque ad patriarchas et prophetas in uisione, in somnio, in speculo, in aenigmate ordinem suum praestruens ab initio semper, quem erat persecuturus in finem. *Ita semper ediscebat et Deus in terris cum hominibus conuersari*, non alius quam sermo qui caro erat futurus."⁶⁷

⁶³ Iren., Demonstr. 53 (69 Brox, FC 8/1, Herv. v. mir); siehe dazu weiter oben S. 62f.

⁶⁴ Hippol., Ref. IX,10,9 (244,13f. Wendland, GCS 26).

⁶⁵ Einige Hinweise in dem Aufsatz "Die antignostische Glaubensregel", S. 77-82.

⁶⁶ Vgl. Tertull., Adv. Prax. 14-16.

⁶⁷ Tertull., Adv. Prax. 16,3 (1181,14-20 Kroymann - Evans, CChr.SL 2, Herv. v. mir).

Das Wort *ediscebat*, das bei einer Anspielung auf Bar 3,36-38 auch in *Adversus Marcionem* wiederkehrt,⁶⁸ zeigt deutlich, daß die Erscheinung als Mensch den alttestamentlichen Theophanien grundsätzlich gleichgeordnet war. Das kann man als Hinweis auf die ursprüngliche Auffassung werten: Gott wird im Menschen Jesus sichtbar. Das ist keine Inkarnationsaussage, wenn man unter Inkarnation die Verbindung Gottes und des Menschen in einer physischen Einheit versteht (Die Rezeption des Johannesprologs [340] setzt unterschiedlich und relativ spät ein). Überlegungen darüber anzustellen, lag zunächst außerhalb des Horizonts der frühchristlichen Theologen, die mit alttestamentlichen Kategorien die Nähe, das "Gekommensein" des "unfaßbaren" Gottes (Herm[m] 1!) aussagen mußten.

Auf Bar 3,36-38 wird auch in anderen monarchianischen Texten des zweiten Jahrhunderts angespielt, so in den christlichen Einschüben der Testamente der Zwölf Patriarchen und bei Melito.⁶⁹ Noch Markell von Ankyra zitiert die Stelle, um gegen Asterius die Einpersönlichkeit Gottes zu belegen; solange währt die monarchianische Tradition.⁷⁰

Es gibt wohl noch mehr alttestamentliche Worte, mit denen die Christen belegen konnten, daß und wie in Jesus Christus der eine Gott zur Rettung des Menschen gekommen ist. Mir kam es hier nur darauf an, einen Weg aufzuzeigen, der zum Glauben an die Gottheit Christi geführt hat. Soweit ich sehe, ist dies der Hauptweg gewesen. Wie für alle Stücke ihres Christusglaubens haben die

⁶⁸ Tertull., Adv. Marc. III, 9,6 (520,25-28 Kroymann, CChr.SL 1, Herv. v. mir): "Ideoque et ipse cum angelis tunc apud Abraham in ueritate quidem carnis apparuit, sed nondum natae, quia nondum moriturae, *sed ediscentis iam inter homines conuersari*".

⁶⁹ Dazu siehe in meinem Beitrag "Die antignostische Glaubensregel", S. 60f.⁴².

⁷⁰ Markell, Frg. 79 (Klostermann); dazu K. Seibt, Die Theologie des Markell von Ankyra, 404-407; zweifellos auf eine monarchianische Tradition greift Amphilochius von Ikonium zurück, der in einer Predigt zur Geburt "unseres großen Gottes und Erlösers Jesus Christus" Jes 63,9, die Theophanien des Alten Bundes und zuletzt Bar 3,38 zum Beleg des Sichtbarwerdens und Kommens Gottes anführt: In natalitia Domini 1f. (5f. C. Datema, CChr. SG 3).

Christen auch in diesem Punkt den Beleg im Alten Testament gesucht. Für einen aus dem Heidentum bekehrten Christen war es in der Regel nicht schwer, Christus als Gott zu betrachten, denn jeder Unsterbliche galt ihm als Gott.⁷¹ Christus, der den Tod überwunden, ewiges Leben gewonnen hatte und seinen Gläubigen Unsterblichkeit verlieh, konnte nur ein Gott sein, allerdings *ein* Gott, nicht unbedingt *der eine* Gott. Für die Christen, die auf dem Boden des Alten Testaments standen, konnte es aber nur der eine Gott, der Schöpfer des Alls, sein, der in Christi Fleisch auf der Erde erschien. Von einem Glauben an einen dreieinigen Gott sind diese Christen so weit wie nur irgend möglich entfernt.

IV

Der beschriebene Gottes- und Christusglaube ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der allgemeine und am weitesten verbreitete (Die einzige sichere Ausnahme ist Justin, wenn man von den Gnostikern absieht). Man muß das daraus erschließen, daß in den meisten Texten, die aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erhalten sind, Jesus Christus schlicht als "unser Gott Jesus Christus" und häufig sogar als der "alleinige" und "einzige" Gott bezeichnet wird. Zu diesem Bekenntnis führt von den in 2Clem und Barn gegebenen Glaubensaussagen eine gerade Linie, während eine "Rückentwicklung" von einer trinitarischen Glaubensaussage zu diesem Christusbekenntnis nicht denkbar ist.

Das prononcierte Bekenntnis, in dem Jesus Christus als "unser Gott" und "einziger" Gott gepriesen wird, scheint mir mit seiner direkten Ineinssetzung des einen Gottes mit [341] Jesus Christus durch die Reaktion auf die Gnosis, besonders die valentinianische

⁷¹ Lukian von Samosata, der um 170/80 n. Chr. schreibt, läßt in seinem Dialog "Der Verkauf der philosophischen Sekten" den Heraklit auf die Fragen eines interessierten Käufers antworten: "Und was sind die Menschen? - Sterbliche Götter. - Und die Götter? - Unsterbliche Menschen." (Übers. v. Chr. M. Wieland, in: Lukian, Werke in drei Bänden, I, 219.)

Gnosis, hervorgerufen zu sein. Jedenfalls fällt auf, daß von Christus nicht vor ca. 160 so gesprochen wird.⁷²

Die Gnostiker, die die philosophische Gotteslehre rezipiert hatten, redeten erstmals unter den christlichen Theologen von der *ousia* oder *physis* Gottes und des Menschen und davon, daß die ungezeugte, unvergängliche, nicht leidensfähige göttliche *ousia* mit der dem Leiden und Tode unterworfenen *ousia* des Menschen keine physische Einheit bilden könne.⁷³ Sie sahen deswegen aus philosophischen Gründen keine Möglichkeit zu sagen, daß der unerzeugte, leidensunfähige, unsterbliche Gott als Mensch geboren worden sei, gelitten habe und gestorben sei. So trennten sie konsequent und rigoros den einzigen Gott vom leidenden Jesus Christus.

Die Reaktion der Großkirchlichen finden wir wohl zuerst in der "Glaubensregel" des Noët von Smyrna, in der geradewegs gesagt wird, daß der eine Gott, der Schöpfer des Alls, der unsichtbare, unerzeugte, unsterbliche, als Mensch sichtbar wurde, aus Maria geboren ward und am Kreuze litt und starb.⁷⁴

Die paradoxen Formulierungen, die unüberbietbar die Einzigkeit des in Christus erschienenen Erlösergottes zum Ausdruck bringen, haben eine enorme Wirkung gehabt. Wir hören ihr (manchmal tongenau) Echo nicht nur bei bekannten kleinasiatischen Autoren, sondern auch in Rom und in Karthago. Das ist ein Beweis dafür, daß Noët das Glaubensbewußtsein seiner großkirchlichen Zeitgenossen präzise formuliert hat. Melito von Sardes und der sog. Igna-

⁷² Einige Beispiele: ActPe 5; 6; 7; 21; 28; 39; ActPl, PHeid 1-6; MartAndr 16; ActJ 77; 82; 85; 107f.; 112; ApcPe (aeth.) 16; AscIs 9,5; Sib VI,22-25; VII,66f.; zahlreiche Stellen bei Ignatius von Antiochien, dessen Briefe in die Zeit um 170 n. Chr. zu datieren sind, siehe Anm. 75.

⁷³ Siehe die Terminologie z. B. des Ptolem., Ep. ad Floram, bei Epiphanius, Pan. haer. 33,7,4-8. M. E. sind die Gnostiker die ersten, welche die Inkarnation (Joh 1,14) sich nur als physische Einigung vorstellen konnten; sie haben damit dem gesamten christologischen Streit, der mit ihnen einsetzt, die Ebene vorgegeben.

⁷⁴ Noët von Smyrna, bei Hippol., Ref. IX,10,9-12 und X,27; Analyse und Kommentar in dem Aufsatz "Die antignostische Glaubensregel" weiter oben; dort auch der detaillierte Nachweis des "antivalentinianischen Charakters der Theologie des Noët".

tius von Antiochien, dessen sieben Briefe wahrscheinlich von einem in der Nähe Smyrnas wirkenden Kleriker um 170 n. Chr. produziert worden sind, geben die Antithesen Noëts z. T. fast wörtlich wieder, beide Autoren sind nur als monarchianische Theologen verstehbar.⁷⁵ Mehrere andere wahrscheinlich kleinasiatische Schriften bezeugen den gleichen monarchianischen Glauben.⁷⁶ Noëts Theologie und Glaubensregel wurden von seinem Diakon und Schüler Epigonos nach Rom gebracht und dort von Kleomenes in einer Schule propagiert, die zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrin blühte, wie uns der zeitgenössische Hippolyt berichtet. Zephyrin selbst und sein Diakon und Nachfolger Kallist unterstützten die Schule und lehrten in ihrem Sinne. Jetzt erst wird die monarchianische Lehre einzig von Hippolyt angegriffen und als Häresie be[342]zeichnet.⁷⁷ In dem ausgebrochenen Lehrstreit erklärt Zephyrin, angeblich von Kallist angestiftet, aber zweifellos im Bewußtsein, den allgemeinen, traditionellen Glauben zu formulieren, feierlich und öffentlich das monarchianische Christusbekenntnis:

ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητὸν ("Ich kenne einen einzigen Gott Christus Jesus und außer ihm keinen anderen gezeugten und leidsfähigen").⁷⁸

Die früheste überlieferte Glaubensdefinition eines römischen Bischofs⁷⁹ bezeugt den monarchianischen Glauben. Daß er noch zur Zeit Zephyrins der allgemeine war, erkennt man auch aus den Worten eines anonymen, auf der Seite Zephyrins stehenden Zeitgenossen, der ganz selbstverständlich von "unserem Gott und Herrn

⁷⁵ Vgl. Melito, Frg. 13, dazu oben S. 15-19; vgl. IgnEph 7,2, und IgnPol 3,2; für die Datierung der Ignatianen um 170 n. Chr. siehe R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*; vgl. die Ausführungen hier S. 204f. und Th. Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos*?

⁷⁶ Außer den schon genannten MartPol und Ps.-Hippol., In s. pascha, vgl. ActPe 20; Sib VIII,249f.; EpAp 21 (32).

⁷⁷ Hippol., Ref. IX,7,1-3.

⁷⁸ Hippol., Ref. IX,11,3 (246,2f. Wendland, GCS 26).

⁷⁹ Vgl. DS 105.

Jesus Christus" und "seinen eigenen Leiden" spricht.⁸⁰ Man erkennt dies ebenfalls aus dem wütenden Bericht Hippolyts, der zugibt, daß die Masse der Gemeinde hinter Zephyrin und Kallist stand und daß er, der Vater und Sohn als zwei Personen bezeichnete, als der Neuerer galt und als häretischer Ditheist angeprangert wurde.⁸¹ Die älteste erhaltene lateinische Predigt zeigt den monarchianischen Glauben eines römischen Bischofs, wahrscheinlich Viktors, des Vorgängers Zephyrins.⁸² Zu seiner Zeit, oder vielleicht schon zu der des Eleutherus (ca. 174-189), lehrte der kleinasiatische Monarchianer Praxeas unbehelligt in Rom.⁸³

Von dort gelangte seine Lehre nach Karthago, wo einzig Tertullian daran Anstoß nahm. Und obwohl es ihm gelang, ihre Urheber zu vertreiben, blieb die "einfältige, ja unwissende und ungebildete" Menge der Gläubigen beim alten Glauben, und Tertullian erntete, ebenso wie Hippolyt in Rom, den Vorwurf, zwei, ja drei Götter zu lehren.⁸⁴ Die von ihm entwickelte ökonomische Trinitätslehre gilt zunächst als ärgste Häresie und wird dem valentinianischen Polytheismus gleichgestellt.⁸⁵ Aber weil Hippolyt und Tertullian den Monarchianern entgegenhalten konnten, daß sie den unsterblichen Gott, den Vater, leiden und sterben lassen,⁸⁶ und weder Kallist noch die Praxeaner den Vorwurf des Patripassianismus mit einer theologisch zufriedenstellenden Formel zu erledigen vermochten,⁸⁷ er-

⁸⁰ Bei Euseb. Caes., Hist. eccl. V,28,11.

⁸¹ Vgl. Hippol., Ref. IX,6; IX,11,3; IX,12,15f.

⁸² Vgl. Ps.-Cyprian, Adv. Iudaeos 28-33, S. 116-118 in der Edition von D. van Damme, Pseudo-Cyprian; ebd. 89-91 zu Herkunft und Verfasser.

⁸³ Vgl. Tertull., Adv. Prax. 1,4f.; Ps.-Tertull., Adv. omnes haer. 8,4. Wohl zur Zeit des Eleutherus wurde Tertullian in Rom Christ; in seinen frühen Schriften lassen sich eindeutig monarchianische (noëtianische) Traditionen nachweisen, die er wahrscheinlich in der Gemeinde, in der er den Katechumenenunterricht erhielt, kennengelernt hat; siehe z. B. Apol. 17; De carne Christi 5,1-7.

⁸⁴ Vgl. Tertull., Adv. Prax. 1,6f.; 3,1.

⁸⁵ Siehe Tertull., Adv. Prax. 8,1.

⁸⁶ Vgl. Hippol., Ref. IX,10,12; IX,12,18f.; Tertull., Adv. Prax. 1,1.5; 10,8.

⁸⁷ Die Formel des Kallist bei Hippol., Ref. IX,12,16-19; die der Praxeaner bei Tertull., Adv. Prax. 27,1; Tertullian weist die Aporien des Lösungsvorschlags der Praxeaner auf.

lischt die monarchianische Theologie in dieser Form allmählich im Westen. Das bisher allgemeine Dogma wird zur Häresie, die unter dem Namen des "Sabellianismus" [343] in der weiteren Geschichte der Kirche bekämpft wird.⁸⁸ Im Osten ist Origenes der erste, der in seiner Disputation mit dem monarchianischen Bischof Heraklides und seinen arabischen Mitbischöfen die μοναρχία Gottes als ein Phantasiegebilde "der von der Kirche Abgespaltenen" erklärt und durch seine überlegene Disputierkunst den Heraklides dazu bringt, "zwei Götter" zu bekennen.⁸⁹

Die Christen kommen aus den Juden, der rigorose alttestamentliche und jüdische Monotheismus bleibt ihr Gottesglaube. Wenn sie Christus als Gott bekennen, dann müssen sie für dieses Bekenntnis einen Aussagemodus finden, der die Monarchie Gottes nicht verletzt.

Liest man die Schriften des zweiten Jahrhunderts unter dieser Voraussetzung, dann fügen sich fast alle dieser Forderung. Ausnahmen sind die von der Philosophie her kommenden Gnostiker, die eine Aufspaltung des einen göttlichen Pleroma in eine Vielheit von Äonen gleichen Ranges vornehmen, und zur selben Zeit Justin in Rom, der das mittelplatonische Schema einer gestuften Gottheit rezipiert. Aber Justin findet zunächst keinen Nachfolger. Bei seinem Schüler Tatian, der den monarchianischen Monotheismus verteidigt,⁹⁰ sucht man trotz seiner Logoslehre eine der justinischen ähnliche Konzeption oder gar eine Trinitätslehre vergeblich.⁹¹ Das gleiche gilt für die übrigen sogenannten Logostheologen, etwa Theophilus von Antiochien, Melito, den Verfasser der Epistula ad Diognetum, Athenagoras usw. Zu schnell setzt man diese Theologen in eine Reihe mit Justin. Wenn sie vom "Logos" und der

⁸⁸ Dazu zuletzt W. A. Bienert, Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem.

⁸⁹ Orig., Dialog. c. Heracl. 4,4-6 (60 Scherer, SC 67): οὕτως οὐδὲ εἰς τὴν γνώμην τῶν ἀποσχισθέντων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας εἰς φαντασίαν μοναρχίας ἐμπίπτομεν; das ist die einzige Stelle, an der das Wort μοναρχία bei Origenes zu finden ist; "zwei Götter" ebd. 2,5.24.26.

⁹⁰ Tatian, Or. 4,1; 5,1; 9,2; 14,1; 29,2.

⁹¹ Vgl. M. Elze, Tatian und seine Theologie, 76-83.

"Weisheit" reden, dann stehen diese "Größen" dem "Wort" und der "Weisheit" gleich, die in den alttestamentlichen und jüdischen Schriften zwar wie eigene (untergeordnete und gehorchende) Gestalten neben Gott erscheinen können, aber doch nur den transzendenten Gott gewissermaßen nach außen vertreten.⁹² Der Logos (die Weisheit) ist bei diesen Theologen kein ἕτερος θεός wie bei Justin. Bezeichnenderweise lehnt noch Irenaeus, der alle in Verlegenheit bringt, die nach einer Trinitätstheologie bei ihm suchen, die Bilder, mit denen Justin und Tertullian den Hervorgang des Logos aus dem Vater illustrieren, entschieden ab. Der Logos ist bei ihm kein *aliud* neben dem Vater, sondern mit ihm zusammen ein einziger Gott.⁹³ Die Lehre von Vater, Sohn und Geist als göttlichen, in sich stehenden "Personen" oder Wirklichkeiten (*res*), mit der Tertullian und weniger explizit Hippolyt beginnen, ist eine Neuerung. Den Protest, den sie von den "Altgläubigen" ernteten, muß man ernst nehmen. Die Trinitätslehre gilt bei ihrem Aufkommen als Häresie. [344]

Es scheint mir historisch nicht angemessen zu sein, die Schriften des zweiten Jahrhunderts auf den trinitarischen Glauben des vierten hin zu befragen, so als liefе ein gerade Linie—von der nur törichte "Häretiker" abgewichen seien—vom Glauben der Urgemeinde zum Trinitätsdogma des vierten Jahrhunderts und als sei dieses Dogma bei jedem "rechtgläubigen" Autor der Vorzeit wenigstens ansatzweise oder implizit nachweisbar. Das hier Dargelegte sollte erkennen lassen, daß es in diesem Sinne eine solche gerade Linie nicht gibt, vielmehr harte Brüche in der Formulierung des—wer zweifelt daran?—einen christlichen Gottesglaubens festzustellen sind. Das kann man als Verpflichtung begreifen, dessen Identität in den verschiedenen Gestalten aufzusuchen. Mir scheint, daß sich dabei für

⁹² Siehe z. B. Athen., Suppl. 10; Theoph. Antioch., Ad Autol. II,22; L. Abramowski, Der Logos in der altchristlichen Theologie, 200: "Die Logostheologie muß zum jüdischen Erbe des Christentums gerechnet werden, allerdings handelt es sich um ein Erbe aus der hellenisierten Gestalt des Judentums."

⁹³ Vgl. Iren., Adv. haer. II,17,2-8; 28,5 (kein *aliud*); 30,9; IV,20,5.

das Gespräch in der "großen Ökumene" neue Möglichkeiten ergeben.⁹⁴

⁹⁴ Wenn K. Rahner in seinem Aufsatz "Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam", in: SchrTh 13 (1978) 129-147, die kirchliche Trinitätslehre als einen radikalisierten Monotheismus zu erweisen suchte, dann ist das eine Interpretation, die dem Gottesglauben des 2. Jahrhunderts durchaus entspricht.

Ergänzungen zu "Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός"

Erstmals veröffentlicht in: MThZ 47 (1996) 325-344 im Rahmen eines Themenheftes über Trinitätstheologie.

Zu S. 210f., Anm. 13: Die genannte Ausgabe der Markelltexte ist jetzt abgelöst worden durch: Markell von Ankyra, Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom, herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent (SVigChr 39), Leiden u.a. 1997. Vinzent bringt, aufbauend auf der Arbeit von Seibt, eine neue, durch eine theologische Analyse begründete Ordnung der Fragmente (S. XXVI-LXXIII).

Zu S. 212, Anm. 16: Horacio E. Lona, Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt (KAV 2), Göttingen 1998, 77, datiert das Schreiben der römischen Gemeinde in "das letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts". - Zur oben folgenden Darlegung sind jetzt die ausführlichen Exkurse Nr. 1, S. 181-185 (Gottesprädikationen), Nr. 6, S. 398-407 (Christologie) und Nr. 8, S. 500-505 (Pneumatologie) in Lonas Kommentar zu vergleichen.

Zu S. 213, Anm. 19: H. E. Lona, Der erste Clemensbrief, 52-55 diskutiert die Frage der literarischen Beziehung zwischen Hebr und 1 Clem. Er neigt dazu, einen—durch den Einfluß des alexandrinischen Judenchristentums begründeten—gemeinsamen Traditionszusammenhang, nicht eine direkte Abhängigkeit des 1 Clem von Hebr anzunehmen.

Zu S. 223, Anm. 44: Zu den Ausführungen über Barn ist jetzt der große, in der Reihe KAV erschienene Kommentar von Ferdinand R. Prostmeier zu vergleichen.

Zu S. 228, Anm. 56: Daß Bar 3,38 ein frühchristlicher Einschub ist, hat Odil Hannes Steck, Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration "kanonischer" Überlieferung (FRLANT 160), Göttingen 1993, 153f. schlüssig gezeigt. Er weist die gedanklichen und stilistischen Widersprüche dieses Verses zum übrigen Baruchbuch und zur spätsraelitischen Weisheitstradition nach.

Zu S. 229, Anm. 61: Zur fortgesetzten Kontroverse um C. Noët. siehe oben die Nachträge zu "Melito und Noët" S. 33f.

Zu S. 235, Anm. 83: Über die Frage des Romaufenthalts Tertullians siehe in den Ergänzungen zum Aufsatz "Die antignostische Glaubensregel" weiter oben S. 93f.

Zu S. 236, Anm. 91: Die Gottesauffassung Tatians im Unterschied zu der seines Lehrers Justin behandelt jetzt Roman Hanig, Tatian und Justin. Ein Vergleich: VigChr 53 (1999) 31-73.

"Ich bin kein körperloses Geistwesen"

Zum Verhältnis von κήρυγμα Πέτρου, "Doctrina Petri",
διδασκαλία Πέτρου und IgnSm 3

von

Markus Vinzent

Bis heute führt das nur noch in wenigen Fragmenten erhaltene κήρυγμα Πέτρου weitgehend ein Dornröschendasein, obwohl es in Wilhelm Schneemelchers Sammlung der "Neutestamentliche(n) Apokryphen in deutscher Übersetzung"¹ den Anfang der Apostolischen Pseudepigraphen bildet und die meisten der aus Klemens von Alexandrien und Origenes stammenden Fragmente dieser Schrift bereits im vergangenen Jahrhundert in kritischer Edition mit deutscher Übersetzung vorgelegt wurden.² Die verhältnismäßig seltene

¹ II, Tübingen 1989, 38-41 (= NTAp⁵); cf. W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri (ebd. 34-38), beides nimmt weitgehend wörtlich auf, was bereits in NTAp³, 58-63 zu lesen ist; man vergleiche auch die älteren Ausgaben der NTAp^o; an Untersuchungen sind zu nennen: A. Hilgenfeld, Das Kerygma Petrou (kai Paulou); ders., Novum Testamentum extra Canonem Receptum, IV, 52-67; J. N. Reagan, The Preaching of Peter (ebd. 1-7 auch ein Überblick über die ältere Literatur); M. Elze, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen (cf. hierzu auch die Referate im nachfolgend genannten Titel von H. Paulsen); H. Paulsen, Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik; W. Rordorf, Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin; E. Norelli, Situation des apocryphes pétriniens; Michel Cambe, La Prédication de Pierre (ou: Le Kérygme de Pierre); W. Kinzig, Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius, 144-171.

² Ediert und kommentiert wurden die Fragmente des KerPe von E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri kritisch untersucht (nach wie vor die grundlegende Studie); zu vergleichen sind die Editionen zu Clemens Alexandrinus II und III; Origenes Werke Bd. 4 (GCS); Apocrypha I. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri, 13-16; Antilegomena. Die Reste der

Beschäftigung mit dem κήρυγμα Πέτρου in jüngerer Zeit ist nicht auf dessen theologische oder historische Unbedeutsamkeit zurückzuführen, sondern auf die monographisch-extensive Behandlung des Werkes durch Ernst von Dobschütz im Jahr 1893.³ Ähnlich wie im Fall von Adolf von Harnacks Studien zu Markion oder etwa Léon Vaganays Dissertation zum Petrusevangelium hatte v. Dobschütz' Arbeit die spätere Forschung nicht nur grundlegend geprägt, sondern schien auch eine nochmalige Auseinandersetzung mit vielen Details des intensiv bearbeiteten Feldes überflüssig gemacht zu haben. Und doch lassen sich bei näherem Hinsehen noch neue Erkenntnisse gewinnen.

An dieser Stelle soll nicht das Gesamtverhältnis der verschiedenen, unter den Namen "Doctrina Petri", κήρυγμα Πέτρου und διδασκαλία Πέτρου laufenden Texte neu behandelt werden. Lediglich die von Origenes in seiner Praefatio von "De principiis" angeführte Stelle aus der "Doctrina Petri" möchte ich einer erneuten Prüfung unterziehen, um Inhalt und Charakter des κήρυγμα Πέτρου zu präzisieren und zugleich das Verhältnis zu IgnSm zu bestimmen.

I

Quellenlage und Bezeugung von κήρυγμα Πέτρου, "Doctrina Petri" und διδασκαλία Πέτρου

Die innerhalb der Forschung allgemein dem κήρυγμα Πέτρου zugeschriebenen Fragmente stammen allesamt aus Schriften des Klements von Alexandrien und des Origenes, wie die folgende Aufstellung zeigt:

außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, 52f. (Texte), 143f. (Übers.); dass., 2. umgearb. und erw. Aufl., 88-91 (Texte), 192-195 (Übers.); M. G. Mara, *Il Kerygma Petrou* (mit mancherlei Fehlern behaftet); J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament*, 20-24; der Überblick zu den Fragmenten weiter unten.

³ E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri*.

Die Fragmente in ihrer verschiedenen Zählung und ihrer Herkunft⁴:

Dobschütz	Mara	Klostermann	Paulsen ⁵ / Schneemelcher	Herkunft
Frg. Ia	Frg. Ia	1	1a	Clem. Alex., Strom. I 29,182
Frg. Ib	Frg. Ib		1b	Clem. Alex., Strom. II 15,68
Frg. Ic	-		1c	Clem. Alex., Ecl. proph. 58
Frg. IIa	Frg. IIa	2	2a	Clem. Alex., Strom. VI 5,39
Frg. IIb	Frg. IIb		- (in Anm.)	Clem. Alex., Strom. VI 7,58
Frg. IIIa	Frg. IIIa		2b	Clem. Alex., Strom. VI 5,39f.
Frg. IIIb	Frg. IIIa		- (in Anm.)	Orig., Comm. in Joh. XIII 17
Frg. IVa	Frg. IVa		2c	Clem. Alex., Strom. VI 5,41
Frg. IVb	Frg. IVb		- (in Anm.)	Orig., Comm. in Joh. XIII 17
Frg. V	Frg. Va		2d	Clem. Alex., Strom. VI 5,41
Frg. VI	Frg. VI	3	3a	Clem. Alex., Strom. VI 5,43
Frg. VII	Frg. VII		3b	Clem. Alex., Strom. VI 6,48
Frg. VIII	Frg. VIII		3c	Clem. Alex., Strom. VI 6,48
Frg. IX	Frg. IX	4	4 (ab)	Clem. Alex., Strom. VI 15,128
Frg. X	Frg. X			Clem. Alex., Strom. VI 15,128

Bei der Fragmentenzählung richte ich mich nicht nach der von W. Schneemelcher vorgeschlagenen Numerierung, bei der über H. Paulsen hinaus auch in Frg. 4 nochmals zwischen Frg. 4a und Frg. 4b unterschieden wurde, sondern folge wegen der subtileren Gliederung und Einbeziehung der Texte aus Origenes der älteren, die bereits E. v. Dobschütz verwendet hatte und die sich auch M. G. Mara aneignete.

Wie aus der Liste zu erkennen ist, stammen Frgg. Ia-b aus den ersten beiden Büchern von Clem. Alex., Strom.

Frg. Ic, welches thematisch Frgg. Ia-b aufgreift (der Herr heißt "Gesetz und Logos") und diese weiterführt, steht in Clem. Alex., Ecl. proph. 58.

⁴ Zur Grundlage des Schemas vergleiche man die Ausführungen weiter unten im Haupttext.

⁵ Zu beachten ist, daß H. Paulsen als Reihenfolge der Fragmente vorschlägt: 3b - 3a - 3c - 4 (ab) - 1 (vermutete Stellung) - 2a - 2b - 2c - 2d; Schneemelcher übernimmt die von Paulsen differenzierte Zählung Kostermanns, beläßt es aber bei der Anordnung, die Klostermann vorgenommen hat.

Alle übrigen in der Liste angegebenen Fragmente finden sich im sechsten Buch von Clem. Alex., Strom.

Zwei Ausnahmen bilden lediglich die Frgg. IIIb. und IVb, die aus Origenes' Johanneskommentar stammen und sich inhaltlich mit den in Clem. Alex., Strom. VI 5,39-41. 7,58 begegnenden Texten berühren.

Was die Bezeugung und das Alter des κήρυγμα Πέτρου betrifft, gibt Klemens Auskunft. In Strom. II 15,67f. berichtet er von einem Ungenannten, der vor ihm diese Schrift gekannt hatte. "Wer dieser sei", schreibt v. Dobschütz, "ist leider wohl kaum mehr auszumachen; jedenfalls weist ... (Klemens) in eine frühere Zeit."⁶ Auch Origenes bestätigt mit seinem Hinweis im Johanneskommentar, daß Herakleon aus dem κήρυγμα Πέτρου zitiert hat, das hohe Alter dieser Schrift.⁷ Der *terminus ante quem* für ihre Entstehung liegt demnach vor ca. 170/180.

Eusebius nennt an petrinischer und pseudopetrinischer Literatur zunächst die beiden Petrusbriefe, von denen ihm nur der erste als echt gilt (μόνην μίαν γνησίαν ἔγνων ἐπιστολήν), während der andere von ihm als οὐκ ἐνδιάθηκον, jedoch als nützlich (χρήσιμον) bezeichnet wird.⁸ Des weiteren kennt er τὸ ... τῶν ἐπιτεκμημένων αὐτοῦ πράξεων καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν.⁹ Diese Schriften, so behauptet Eusebius weiter, seien nicht in den katholischen (Kirchen, Schriften?) verwendet worden, da weder von einem der alten Kirchenschriftsteller noch von einem der eigenen Zeitgenossen Zeugnisse aus ihnen entlehnt worden sei-

⁶ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 10.

⁷ Orig., Comm. in Io. XIII,17; zu Origenes Bemerkung in seiner Praefatio von De princ. I zur "Doctrina Petri" cf. weiter unten S. 245f.

⁸ Euseb. Caes., Hist. eccl. III,3,2; wegen der Qualifizierung als οὐκ ἐνδιάθηκον ist es ausgeschlossen, daß Eusebius eine Verfasserschaft des Petrus in Erwägung gezogen hatte (gg. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 2').

⁹ Euseb. Caes., Hist. eccl. III,3,2.

en.¹⁰ Hieronymus zitiert zusätzlich noch ein "Iudicium Petri", stuft jedoch alle fünf Schriften als "Apocrypha" ein.¹¹ Aus Nag Hammadi ist ein weiteres Pseudopetrinum bekannt, welches im Titel allerdings verstümmelt ist und inhaltlich keine Berührungen mit dem κήρυγμα Πέτρου aufweist.¹²

In der Forschung ist die Identität der von Klemens von Alexandrien als Πέτρου κήρυγμα¹³ bezeichneten Schrift mit dem von Eusebius genannten Pseudopetrinum αὐτοῦ (sc. τοῦ Πέτρου) κήρυγμα unbestritten.¹⁴ Schwieriger ist die Frage, ob weitere Fragmente dieser Schrift zuzuordnen sind, die außerhalb der Werke des Klemens von Alexandrien begegnen und mit Petrus in Verbindung stehen. Zu diesen Dubia gehört vor allem ein Passus, den Origenes in der Praefatio von "De principiis" anlässlich seiner Diskussion des Begriffes ἀσωμάτου mitteilt. Er lautet im Zusammenhang:

¹⁰ Euseb. Caes., Hist. eccl. III,3,2: οὐδ' ὅλως ἐν καθολικαῖς (καθολικοῖς) ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 2f. meint wohl zurecht, daß Eusebius mit συγχρησθαι hier nicht sagen will, die Kirchenschriftsteller hätten aus diesen Schriften nicht zitiert, sondern, daß sie sich nicht auf diese Schriften berufen haben.

¹¹ Hieron., De vir inl. 1; cf. Ruf., Exp. symb. apost. 38: "In nouo testamento libellus qui dicitur Pastoris siue Hermae et is qui appellatur duo uiae uel iudicium secundum Petrum"; zu textkritischen Bemerkungen zu dieser Stelle cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 5.

¹² NHC VI,1-12: "Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel"; dt. Übersetzung von H.-M. Schenke, Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel; den Beginn des Textes übersetzt H.-M. Schenke (ebd., 15) mit: "[Dies ist die Pre]digt, die [Petrus über die Ver]anlas[sung der Apostelschaf]t [hielt]"; wie die Ergänzungen zeigen, ist der Titel allerdings in höchstem Maß erschlossen. In The Nag Hammadi Library in English, 265 lautet der Eröffnungspassus: "[...] which [...] purpose [...] after [...] us [...] apostles [...]"; zu weiteren Ps.-Petrina, die nichts mit dem κήρυγμα Πέτρου zu tun haben cf. Clavis Apocryphorum Novi Testamenti 190-207. 209.

¹³ Die Liste der Zitationsformeln findet sich bei E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 8.

¹⁴ W. Schneemelcher übergeht allerdings das Zeugnis des Eusebius.

"Die Bezeichnung ἀσώματος [das heißt "des Unkörperlichen"] ist nicht allein bei vielen anderen [Schriftstellern]¹⁵, sondern in der Tat auch in unseren Schriften ungebräuchlich und [ihren Verfassern] unbekannt. Wenn uns jedoch jemand eine Stelle aus jenem Büchlein, das 'Doctrina Petri' genannt wird, entgegenhalten will, in der der Retter zu seinen Jüngern zu sagen scheint: 'Ich bin kein unkörperliches Geistwesen', so ist ihm vorweg zu antworten, daß das Buch selbst nicht unter die kirchlichen Schriften gerechnet wird, und darzulegen, daß jenes Schriftstück selbst weder von Petrus stammt, noch von irgendjemand anderem, der von Gottes Geist inspiriert war. Auch wenn man das sogar zugestehen würde, geht aus diesem Begriff des 'Unkörperlichen' hervor, daß er nicht dieselbe Vorstellung bezeichnet wie bei den griechischen oder heidnischen Autoren, wenn von den Philosophen mit Bezug auf das unkörperliche Wesen gehandelt wird."¹⁶

W. Schneemelcher betrachtet aus diesem Zitat lediglich den Abschnitt "Wenn uns jedoch ... von Gottes Geist inspiriert war" und fragt auf dieser Textbasis ausschließlich nach der Herkunft des apokryphen Herrenwortes und dem griechischen Äquivalent von Rufins Übersetzung des Titels der angeführten Schrift.¹⁷ In dieser Beschränkung der Perspektive folgt er ein Stück weit E. v. Dob-

¹⁵ Mit "apud multos alios" kann hier nicht "beim Volk" gemeint sein, wie H. Görgemanns / H. Karpp, Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, 95²⁶ meinen, da Origenes weiter unten im selben Abschnitt erklärt: "In consuetudine uero hominum omne, quod tale non fuerit, incorporeum a simplicioribus uel imperitioribus nominatur".

¹⁶ Orig., De princ. I, praef. 8: "Apellatio autem ἀσώματος (id est incorporei) non solum apud multos alios, uerum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita. Si uero quis uelit nobis proferre ex illo libello, qui Doctrina Petri appellatur, ubi saluator uidetur ad discipulos dicere: 'Non sum daemonium incorporeum', primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus inibi ex isto sermone ἀσώματος indicatur, qui a graecis uel gentilibus auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur."

¹⁷ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37; etwas mehr Kontext bietet J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, 24, ohne den gesamten einschlägigen Passus zu zitieren.

schütz, der in seiner Monographie ebenfalls nur diese beiden Aspekte beleuchtet hatte.¹⁸ Daß Origenes, wie in "De princ. I praef. 8" verdeutlicht, darüber hinaus noch weitere Informationen aus der pseudonymen Schrift mitteilt, aus der er offenkundig nicht nur das Herrenwort kennt, blieb bislang unberücksichtigt. Des weiteren wurde noch kaum untersucht, welche theologiehistorische Stellung der Diskussion von Lk 24,37-39 zukommt, derjenigen Passage also, auf die das zitierte Herrenwort (= Frg. XI) anspielt.

Obwohl E. v. Dobschütz sich entschloß, das aus Origenes' Schrift "De principiis" stammende Fragment von den übrigen Fragmenten "säuberlich zu scheiden", ließ er doch zu Beginn seiner Untersuchung zugleich "die Möglichkeit der Identität der Doctrina mit dem K.P. offen".¹⁹ An späterer Stelle stellte er sogar Überlegungen zum historischen Ort der Entstehung des Kerygma Petri an, die auf der Voraussetzung der Identität der "Doctrina Petri" und dem κήρυγμα Πέτρου basieren.²⁰ Dieses Vorgehen erklärt sich aus der von ihm gewonnenen Erkenntnis, daß das apokryphe Herrenwort (= Frg. XI) "höchst wahrscheinlich" doch zum Kerygma Petri gehöre.²¹ Ganz ähnlich bemerkte auch E. Hennecke in der Erstauflage der Sammlung "Neutestamentliche Apokryphen":

"[Origenes hat] eine Lehre Petri ... gekannt ..., die von ihm nicht unter die kirchlichen Bücher gerechnet wurde. ... Da der Auferstandene auch noch 1a [= Frg. VII, M.V.] zu seinen Jüngern redet, könnten die Worte [die Origenes aus der Lehre Petri zitiert, M.V.] sehr wohl Bestandteil der 'Predigt' gewesen sein. ... Dann wäre die 'Lehre Petri' nur eine von Origenes herrührende Umschrei-

¹⁸ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 13.82-84.

¹⁹ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 13; ähnlich urteilt J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, 20f.: "Possible allusion"; H. Paulsen, Das Kerygma Petri, 12f.

²⁰ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 82-84; darauf macht aufmerksam J. N. Reagan, The Preaching of Peter, 5.

²¹ Cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 134; vielleicht, weil E. v. Dobschütz dennoch mit Frg. XI die Reihe "Zweifelhafte Fragmente" (ebd. 80-84) eröffnete, entging H. Paulsen, Das Kerygma Petri, 4¹⁷ v. Dobschütz' positives Urteil.

bung des ursprünglichen Titels, wofür noch spricht, daß auch vor dem Herakleonicitat bei Origenes ... Petrus als 'Lehrender' eingeführt wird."²²

Anders als E. v. Dobschütz und E. Hennecke urteilt W. Schneemelcher. Seiner Meinung nach ist es "sehr fraglich, ob Origenes [sich] hier wirklich auf das KP bezieht", weshalb er den Text nicht unter die Fragmente des Kerygma zählt.²³ Schneemelchers Hauptargumente gegen die Identität der "Doctrina Petri" und des κήρυγμα Πέτρου und gegen die Zugehörigkeit des zitierten Passus zum κήρυγμα Πέτρου sind folgende:²⁴

a) Origenes lehne in der Praefatio von "De principiis" "viel entschiedener als im Johanneskommentar das von ihm genannte Werk ab".²⁵

b) Außerdem müsse gefragt werden, "ob doctrina in der Rufinischen Übersetzung wirklich das Wort κήρυγμα wiedergibt, oder ob nicht vielmehr διδασκαλία als griechisches Äquivalent anzusehen ist und daher hier eine andere Schrift als das KP gemeint ist."²⁶

c) Eine Stütze für die Nichtidentität von "Doctrina Petri" und κήρυγμα Πέτρου sei darin gegeben, daß das zur Debatte stehende Herrenwort auch an anderen Stellen überliefert sei: "Von Ignatius (IgnSm 3,1f.) gelangte es zu Euseb, und Hieronymus hat es—zu Unrecht—einem judenchristlichen Evangelium zugeschrieben."²⁷

Da weder v. Dobschütz weitere, über diese drei Einwürfe Schneemelchers hinausführende Bedenken gegen eine Zuschreibung von Frg. XI zum κήρυγμα Πέτρου erhob, noch von anderer

²² E. Hennecke, Missionspredigt des Petrus, in: NTApO, 168; entsprechend auch noch ders., Missionspredigt des Petrus, in: NTApO², 144.

²³ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37; noch weiter gehen M. Harl / G. Dorival / A. Le Boulluec, Origène. Traité des Principes, die behaupten: La "parole attribuée au Sauveur, connue aussi d'Ignace d'Antioche, appartient à un ouvrage apocryphe, *Didaskalia Petrou*, ... qu'il ne faut sans doute pas confondre avec le *Kèrygma Petrou* cité par Clément d'Alexandrie."

²⁴ Alle Argumente wurden bereits mit anderslautendem Ergebnis von v. Dobschütz abgewogen.

²⁵ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37.

²⁶ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37.

²⁷ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37.

Seite solche beigebracht wurden und offenkundig auch nicht anzuführen sind, soll nachfolgend die Frage des Verhältnisses von "Doctrina Petri" (Orig., De princ.) und κήρυγμα Πέτρου unter Berücksichtigung der Punkte a - c behandelt werden:

a) Origenes qualifiziert die "Doctrina Petri" in "De principiis" als "Buch", das "nicht unter die kirchlichen Schriften gerechnet wird" und ein "Schriftstück" darstellt, das "weder von Petrus stammt, noch von irgendjemand anderem, der von Gottes Geist inspiriert war." Damit ist, wie W. Schneemelcher gesehen hat, ein recht ungünstiges Urteil über die Schrift gesprochen. Gleichwohl nimmt Origenes seine Bedenken in einer *concessio* wieder etwas zurück ("Quod etiamsi ipsum concederetur"). Die Konzession gibt ihm die Möglichkeit, doch auf die Schrift näher einzugehen, aus der man ihm ein Herrenwort entgegenhalten kann, welches das Wort ἁσώματος verwendet. Darum diskutiert er, wie dieses Wort ἁσώματος in der "Doctrina Petri" zu verstehen sei, hatte er doch zuvor behauptet, daß der Begriff nicht nur "in unseren Schriften" ungebräuchlich und unbekannt ist, sondern daß man ihn auch nicht "bei vielen anderen" Schriftstellern, die von ihm offensichtlich nicht zu den kirchlichen, jedenfalls aber zu den gelesenen Autoren gerechnet wurden, finden kann.

Im Johanneskommentar des Origenes ist der Gebrauch des κήρυγμα Πέτρου durch den Gnostiker Herakleon bezeugt. Es heißt:

"Viel nun wäre anzuführen von den von Herakleon aus dem sogenannten Kerygma Petri zitierten Worten und zu ihnen Untersuchungen anzustellen, auch über das Buch, ob es echt oder unecht oder gemischt sei. Aber gerade deshalb wollen wir es gern übergehen und nur darauf verweisen, daß er [scil. Herakleon] angibt, Petrus habe gelehrt: 'Man solle nicht in der Weise der Griechen verehren, die die materiellen Dinge hernehmen und Holz und Stein dienen. Auch solle man nicht das Göttliche in der Weise der Juden verehren, da

auch sie, die glauben, Gott allein zu kennen, ihn vielmehr nicht kennen und Engel, Monat und Mond verehren.' "28

Weil Origenes weiß, daß das κήρυγμα Πέτρου, dessen Namen im Johanneskommentar Griechisch überliefert ist, durch den Gnostiker Herakleon zitiert wird, verwundert es nicht, daß er dem Buch kritisch gegenübersteht.²⁹ Nach Origenes werde die Schrift lediglich κήρυγμα Πέτρου genannt, stamme aber nicht von Petrus selbst. Auch wenn Herakleon vorgibt, das Buch berichte von Petri Lehre, so kann Origenes zufolge der Wert der Schrift erst festgestellt werden, wenn man geprüft hat, ob sie "echt, unecht oder gemischt" ist.³⁰ W. Schneemelcher kommentiert: "Das KP [gehört] für ihn [scil. Origenes] nicht mehr [wie etwa noch für Klemens von Alexandrien] zu den unbestrittenen Quellen christlicher Tradition."³¹

Wenn W. Schneemelcher mit Blick auf beide Beurteilungen des Origenes der Meinung ist, daß der Alexandriner "viel entschiedener als im Johanneskommentar das von ihm genannte Werk ablehnt", so steht dies dem Urteil E. v. Dobschütz' genau entgegen. Dob-

²⁸ Orig., Comm. in Io. XIII,17 (241,12-22 Preuschen): Πολὺ δέ ἐστιν νῦν παρατίθεσθαι τοῦ Ἑρακλέωνος τὰ ῥήτά, ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου κηρύγματος παραλαμβανόμενα, καὶ ἴστασθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν· διόπερ ἐκόντες ὑπερτιθέμεθα, ταῦτα μόνον ἐπισημειούμενοι φέρειν αὐτόν, ὥς Πέτρου διδάξαντος, μὴ δεῖν καθ' Ἑλληνας προσκυνεῖν, τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας ξύλοις καὶ λίθοις, μήτε κατὰ Ἰουδαίους σέβειν τὸ θεῖον, ἐπεὶ περ καὶ αὐτοὶ μόνοι οἰόμενοι ἐπίστασθαι θεὸν ἀγνοοῦσιν αὐτόν, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ.

²⁹ Kritisch ist Origenes aus demselben Grund beispielsweise auch gegenüber der kanonischen Apostelgeschichte, cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 12f.

³⁰ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 11 übersetzt "ob das Buch echt, gefälscht oder durch Vermischung echter Bestandteile mit haeretischen Zusätzen entstanden sei" und führt dazu in Anm. 1 an: "Ob man darin geradezu 3 Klassen der Kanonicität erblicken darf, mag dahingestellt bleiben. Unrichtig ist es jedenfalls, γνήσιος und νόθος statt auf die Herkunft auf den Inhalt zu beziehen" (die Begründung ebd.).

³¹ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 35.

schütz hob hervor, Origenes trage in "De principiis" "eine etwas mildere Form des Urteils" vor als im Johannedskommentar, weil er "immerhin ... geneigt [sei], den Gebrauch der Schrift zuzugeben".³²

Doch wird man weder Dobschütz noch Schneemelcher folgen können, da sich meines Erachtens aus beiden Stellen des Origenes keine grundlegend verschiedene Bewertung herauslesen läßt. Übereinstimmend wird an beiden Stellen von Origenes die Autorschaft des Petrus bestritten. In "De principiis" wird das Werk auch keinem anderen Inspirierten zugeschrieben, gehört also keineswegs zu den kirchlichen Schriften. Ob es zu den "vielen anderen" gehört, die gelesen werden können, ist für Origenes noch nicht ausgemacht. Darum läßt er sich auch konzедierend auf die Diskussion über den Begriff "Unkörperlich" ein. Dieser Haltung entspricht, daß Origenes im Johannedskommentar das von Herakleon aus dem κήρυγμα Πέτρου Zitierte wie das Buch selbst zunächst für prüfenswert hält, um herauszufinden, ob es—abgesehen von der zuvor bereits benannten Pseudonymität der Schrift—γνήσιον oder νόθον oder μικτόν ist. Sowohl im Johannedskommentar wie auch in "De principiis" zitiert Origenes aus der noch zu prüfenden Schrift, was verdeutlicht, daß er sie in beiden Fällen nicht von vornherein ablehnt und bei seiner Darlegung durchaus sogar inhaltlich berücksichtigt.

Fallen aber beide Bewertungen des Origenes allenfalls in Nuancen verschieden aus, verliert der erste Einwand Schneemelchers gegen die Identität der "Doctrina Petri" und des κήρυγμα Πέτρου sein Gewicht. Umgekehrt könnte die Ähnlichkeit in Origenes' Beurteilung der "Doctrina" wie des κήρυγμα auf die Selbigkeit der Schrift zurückgehen.

b) In diesem Abschnitt geht es um den in Orig., "De principiis" nach rufinscher Übersetzung überlieferten Titel "Doctrina Petri". Gibt Rufin mit ihm ein κήρυγμα Πέτρου wieder, oder steht nicht vielmehr hinter dem Titel der Ausdruck διδασκαλία Πέτρου und ist "daher hier eine andere Schrift als das KP gemeint"³³? Leider ist

³² E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 13; cf. hierzu den Haupttext.

³³ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37.

die betreffende Passage von "De principiis" nicht griechisch erhalten. Lediglich aus Antipater von Bostra sind zwei Fragmente zu gewinnen, die jedoch nicht direkt mit dem hier zu verhandelnden Text in Beziehung stehen.³⁴

E. v. Dobschütz hatte angenommen, "Doctrina könnte eine freie Übersetzung Rufins für κήρυγμα sein, wozu es sich wie der Gattungsbegriff zur Species verhält."³⁵ Allerdings fügt er sogleich hinzu: "Jedoch hat Rufin sowohl an anderen Stellen dieser Schrift, als auch z. B. in den Recogn. Clem. den Terminus 'praedicatio' für κήρυγμα."³⁶ Dobschütz schlußfolgert: "Daher wird der Titel wohl schon bei Orig. διδασκαλία Πέτρου gelautet haben."³⁷ Ist die möglicherweise differierende Angabe des Origenes schon ein hinreichender Grund, zwei verschiedene Schriften daraus abzuleiten?

Auf einen Einwand hiergegen hat bereits E. v. Dobschütz selbst hingewiesen, den auch E. Hennecke aufgegriffen hatte, über den dann allerdings W. Schneemelcher stillschweigend hinweggegangen ist: Origenes' Johanneskommentar belegt, daß dessen Verfasser als Titel der von Herakleon benutzten Schrift κήρυγμα Πέτρου gekannt hatte. Wenn Origenes gleichzeitig berichtet, Herakleon gäbe an, Petrus habe *gelehrt* (φέρειν αὐτὸν ὡς Πέτρου διδάξαντος), so belegt dies, daß bezüglich des κήρυγμα Πέτρου zwischen κηρύσσειν und διδάσκειν kein großer Unterschied bestand. Die Synonymität der Begriffe und die mit ihr verbundene Charakterisierung des κήρυγμα Πέτρου als eines Textes, in welchem Petrus als Lehrender auftritt, bietet damit eine gute Erklärung dafür, daß Rufin κήρυγμα Πέτρου durchaus mit "Doctrina Petri" hatte wiedergeben können.³⁸ Κήρυγμα bezeichnet im zweiten Jahr-

³⁴ Antip. Bostr., Adversus Origenem, in: Ioh. Damasc., Sacra Parallela (PG 96, 501C).

³⁵ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 13.

³⁶ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 13; cf. Antip. Bostr., Adversus Origenem, in: Ioh. Damasc., Sacra Parallela (PG 96, 501C), ein Text, der verdeutlicht, daß Rufin den Begriff κήρυγμα mit "praedicatio" wiedergegeben hat.

³⁷ E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 13.

³⁸ So schon E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 93 (cf. ebd. 16.117): Beide Begriffe liegen "nicht so weit auseinander ... spricht doch z. B. auch Her-

hundert in der Tat meistens eine Predigt und das in ihr Dargelegte (Tat., Or. 42; Iren., Adv. haer. I,9,2; 10,2; III,3,3), aber auch eine prophetische Verkündigung (1Clem 17,1; Barn 6,13; Iust., Dialog. c. Tryph. 36.39.76; Iren., Adv. haer. I,10,3 u.ö.), eine Bußpredigt (1Clem 7,6f.; 9,4), oder einen lauten Ruf (1Clem 42,4; Barn 8,3; Herm(s) 8,3,2; 9,15,4; 16,4f.; 17,1; 25,2).³⁹ Insbesondere mit Blick auf den Inhalt der erhaltenen Fragmente aus dem κήρυγμα Πέτρου wird deutlich, daß der Titel nicht eine einzelne, große Predigt des Petrus ankündigt, sondern, worauf ebenfalls bereits E. Hennecke hingewiesen hat, "die Summe seiner Verkündigung, programmatisch gefaßt, 'das Predigen des Petrus'".⁴⁰ Zu dieser inhaltlichen Bestimmung paßt auch die Übersetzung von κήρυγμα mit "Doctrina". Daß Rufin wohl κήρυγμα und nicht διδασκαλία las, ist um so wahrscheinlicher, als Origenes unmittelbar im Anschluß an die Behandlung des Pseudopetrinums in "De principiis" auf die kirchliche Predigt zu sprechen kommt; da er dabei von ἐν τῷ κηρύγματι spricht, lag es für Rufin nahe, zur Verdeutlichung des Unterschiedes von nichtkanonischer und kanonischer Predigt im ersten Fall von "doctrina", im zweiten Fall von "praedicatio" zu sprechen.

Doch gleich wie man hier auch entscheiden will, aufgrund der Unsicherheit, welcher griechische Terminus hinter dem rufinschen "Doctrina" zu lesen ist, und der zumindest auch gegebenen Möglichkeit, daß dieser nicht διδασκαλία, sondern κήρυγμα gelautet hatte, läßt sich kein stichhaltiges Argument für das Postulat eines weiteren Pseudopetrinums gewinnen, von welchem weder Eusebius von Caesarea, noch Hieronymus, noch sonst ein Kirchenvater der ersten fünf Jahrhunderte berichtet.

Wenn W. Schneemelcher ins Feld führt, das Problem werde noch dadurch kompliziert, daß es möglicherweise eine solche "Doctrina Petri" gegeben hat, weil "uns bei Gregor von Nazianz und bei Johannes Damascenus Zitate aus einer διδασκαλία Πέτρου" begeg-

mas, der (Sim. IX,25,2) κηρύσσειν und διδάσκειν sauberlich scheidet, Sim. IX,15,4 von ἀπόστολοι und διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος."

³⁹ Cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 16.

⁴⁰ E. Hennecke, Missionspredigt des Petrus: NTApo², 144.

nen,⁴¹ so ist diese Angabe zumindest irreführend.⁴² Denn Gregor von Nazianz überliefert an zwei Stellen zwar ein Petruswort ("Eine Seele, die sich abmüht, ist Gott nahe"), gibt jedoch über Petrus hinaus *keine* Quelle an, aus der er schöpft.⁴³ In Ep. 20,2 führt er zum Text aus: κάμνουσα γὰρ ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ *φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος*. Und in Gregor. Naz., Or. 17,5 heißt es schlicht: ἐπειδὴ κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ, καὶ τὸ χρῆζειν ἐπιστρέφει πρὸς τὸν δοῦναι δυνάμενον. An anderer Stelle in Gregor. Naz., Or. 14 wird ein weiteres Wort Petri zitiert: ἵνα μὴ ἀκούωμεν *Πέτρου λέγοντος* αἰσχύνητε οἱ κατέχοντες τὰ ἀλλότρια καὶ μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης. Erst der im 12. Jh. schreibende Elias von Kreta kommentiert Gregors Worte aus Ep. 20,2 schließlich mit dem näheren Hinweis: τὸ δ' ἐξῆς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ Πέτρου κεῖται.⁴⁴ Ganz ähnlich liegt es im Fall des Zitates aus Gregors Or. 14. Zu dieser Stelle bemerkt Niketas in seinem Kommentar: ἔστι δὲ ἡ χρῆσις ἐκ τῆς ὀκταβίβλου τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων (oder διδασκαλῶν). Mit seiner Angabe will er wohl über Gregor hinaus nähere Information zur Quelle geben; worauf seine Kenntnis beruht, ist jedoch unklar.⁴⁵ Das älteste Zeugnis für die Annahme einer διδασκαλία Πέτρου böte Leontius von Byzanz nach den Sacra Parallela des Johannes Damascenus,⁴⁶ wenn die differierenden Lesarten der verschiedenen Handschriften nicht einen zu großen Unsicherheitsfaktor darstellten. Einleitend zu dem von Leontius zitierten Frag-

⁴¹ W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37; die (Nicht-)Zugehörigkeit dieser Zitate zum κήρυγμα Πέτρου müßte eigens untersucht werden.

⁴² H. Paulsen, Das Kerygma Petri, 5¹⁷ und M. G. Mara, Il Kerygma Petrou, 317 meinen bereits, Gregor von Nazianz habe den Passus einer διδασκαλία Πέτρου zugeschrieben.

⁴³ Der Hinweis hierauf bei E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 105; cf. A. Resch, Agrapha, 279.

⁴⁴ PG 36,395; W. Schneemelcher gesteht, daß die Information des Elias kaum auf näherer Kenntnis der wahren Quelle Gregors beruhe.

⁴⁵ Cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 105f.; abgesehen von der Unsicherheit in der Lesart ist es unwahrscheinlich, daß eine nähere Kenntnis der wahren Quelle noch vorhanden war.

⁴⁶ Ioh. Damasc. bei K. Holl (TU 20,2, 1899), 233f. [Nr. 502f.].

ment, dessen Schluß sich mit dem Zitat aus Gregor. Naz., Or. 14 fast völlig deckt,⁴⁷ bieten die Handschriften: ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου; ἐκ τῆς διδασκαλίας τοῦ πέτρου; ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πέτρου; ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πέτρου διδασκαλίας; ἐκ τοῦ διδασκάλου πέτρου; und ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου πέτρου ἀλεξανδρείας διδασκαλίας.⁴⁸ Nach den Darlegungen E. v. Dobschütz' sprechen innere Gründe dafür, daß Gregor hier aus einer Schrift des vierten Jahrhunderts zitiert, "wenn auch zugegeben werden muss, dass dies Urteil sich wesentlich auf subjektive Beobachtungen stützt, aus denen sich eine Evidenz nicht erzielen läßt".⁴⁹

Als Ergebnis bleibt also festzuhalten, daß vor dem sechsten Jh. keine Kunde von einer διδασκαλία Πέτρου—jedoch auch keiner des Petrus Alexandrinus—vorliegt. Die von W. Schneemelcher angekündigte Komplikation erweist sich bei näherer Betrachtung nicht als Stütze für eine Unterscheidung zwischen κήρυγμα Πέτρου und "Doctrina Petri", sondern sogar als Beleg dafür, daß eine von dem κήρυγμα Πέτρου zu unterscheidende "Doctrina Petri" in der Alten Kirche unbekannt war und womöglich mit der Existenz einer solchen "Doctrina" auch nicht zu rechnen ist.

c) Es bleibt die inhaltliche Frage, die mit dem Herrenwort verbunden ist. Denn als dritte Stütze für die Nichtidentität des von beiden Titeln Bezeichneten führt W. Schneemelcher an, daß das Herrenwort nicht nur in der "Doctrina Petri", sondern auch bei IgnSm 3,1f.⁵⁰ zu finden ist, außerdem bei Euseb. Caes., Hist. eccl. III 36,11⁵¹, Hieron., De vir. inl. 16 und dems., Prooem. in Ies. lib. XVIII⁵².

⁴⁷ Text bei E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 110.

⁴⁸ Cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 106f.

⁴⁹ Cf. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 106-118, 118; die gleiche Problematik besteht auch bei einem weiteren von Leontius zitierten Fragment aus einer petrinischen Schrift, cf. ebd. 118-121; W. Schneemelcher, Das Kerygma Petri, 37f.

⁵⁰ Cf. weiter unten.

⁵¹ Euseb. Caes., Hist. eccl. III, 36, 11 (278, 10-16 Sch.): 'Ο δ' αὐτὸς Συμωναίοις γράφων, οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται, τοιαῦτά τινα περὶ τοῦ Χριστοῦ διεξιὼν· ἐγὼ δὲ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἐλήλυθεν, ἔφη

E. v. Dobschütz hatte gemeint, Hieronymus habe keine rechte Kenntnis mehr von der Quelle gehabt, aus der das Herrenwort stammt,⁵³ obgleich dieser berichtet in *De vir. inl.* 16, daß Ignatius das "testimonium de euangelio" entnommen hat, "quod nuper a me [scil. Hieronymus] translatum est", nämlich das Hebräerevangelium. Doch die Angabe des Hieronymus wurde angezweifelt—übrigens auch von W. Schneemelcher—, und zwar zum einen, weil Eusebius, "der das Hebr.-Evang. kannte, zu der Ignatius-Stelle bekennt: οὐκ οἶδ' ὁπόθεν ῥητοῖς συγκέχρηται. ... Außerdem führt Origenes den terminus technicus δαιμόνιον ἀσώματος aus der doctrina Petri ausdrücklich mit der Bemerkung an, dass er sich in keiner anderen normativen christlichen Schrift finde".⁵⁴ Hätte Origenes von einer Herkunft des Diktums aus dem Hebräerevangelium gewußt, hätte er dieses Faktum sicher Herakleon und der von ihm benutzten pseudopetrinischen Schrift entgegengehalten. E. v. Dob-

αὐτοῖς λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώμα-
τον· καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἤψαντο καὶ ἐπίστευσαν.

⁵² Hieron., *De vir. inl.* 16: "Scripsit et ad Smyrnaeos ... epistolam, in qua et de euangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego uero et post resurrectionem in carne eum uidi et credo, quia sit. Et quando uenit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: Ecce palpate me et uidete, quia non sum daemonium incorporeale. Et statim tetigerunt eum et crediderunt." Ders., Prooem in *Ies. lib. XVIII*: "Cum enim apostoli eum putarent spiritum, uel iuxta euangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporeale daemonium, dixit eis: quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda uestra?" Cf. Theod., *Eranst.* (153,16 Ettlinger).

⁵³ Weitere Nachweise bietet W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 266f.

⁵⁴ E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri*, 82; dort auch mögliche Erklärungsversuche der Angabe des Hieronymus; cf. A. Resch, *Agrapha*, 98: "Daß dieses Citat aus dem Hebräerevangelium genommen sei, sagt Ignatius mit keinem Worte. Es ist auch bei der Geistesrichtung dieses Mannes eine Benutzung des häretischen Hebräerevangeliums von seiten desselben durchaus unwahrscheinlich. Auch Eusebius erwähnt bei der Wiedergabe des Ignatiustextes das Hebräerevangelium als Quelle des Ignatius in keiner Weise, obwohl er das Hebräerevangelium aus Autopsie kannte. Und ebenso führt vor ihm Origenes, welchem wir drei Citate aus dem Hebräerevangelium verdanken, die Variante daemonium incorporeum nicht auf das Hebräerevangelium, sondern auf die Doctrina Petri zurück"; das Zeugnis des Origenes spricht übrigens dafür, daß ihm selbst der Text *IgnSm* 3 offenkundig unbekannt ist.

schütz kommt zu dem Schluß, daß sowohl Ignatius wie auch die "Doctrina Petri" unabhängig voneinander aus der mündlichen Überlieferung geschöpft haben, was möglich ist, doch die wörtliche Übereinstimmung des Diktums wäre dann auffällig; warum sollte Hieronymus in diesem Fall nicht eine über Origenes und Eusebius hinausgehende Quellenkenntnis besitzen?⁵⁵ Erst ein näherer Vergleich auch des Umfeldes, in welchem das Diktum bei Ignatius und Origenes überliefert ist, vor allem der Diskussion von Lk 24,36-39, kann die Grundlage für die Bestimmung des literarischen Verhältnisses bieten. Ein solcher Vergleich wurde bisher, soweit ich sehen kann, noch nicht vorgenommen.

Wie A. Resch und E. v. Dobschütz herausgestellt haben, handelt es sich bei dem Herrenwort οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἄσώματος um eine außerkanonische Parallelüberlieferung zu Lk 24,36-39. Lukas berichtet an dieser Stelle:

"36. Als sie noch darüber redeten, trat er [scil. der Auferstandene] selbst in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch! 37. Sie erschranken und hatten große Angst, denn sie meinten, einen Geist [Markion: "ein Phantasma"] zu sehen. 38. Da sagte er zu ihnen: Was seid ihr so bestürzt? Warum laßt ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen? 39. Seht meine Hände und meine Füße an: Ich bin es selbst. Faßt mich doch an, und seht ["Faßt - seht" bei Markion gestrichen]: Ein Geist hat nicht Fleisch und ["Fleisch und" bei Markion gestrichen] Knochen, wie ihr seht, daß ich habe."

Diese Stelle, die die Szene der Erscheinung des Auferstandenen unter den Seinen in Jerusalem beschreibt, stellt im zweiten Jahrhundert nach Ausweis aller bekannten Zeugen eine selten angeführte und zwar vielleicht nur in zweierlei Diskussionen traktierte Passage dar.

⁵⁵ Cf. E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri*, 83; gegen die Hieronymus-skepsis argumentiert jetzt überzeugend P. L. Schmidt, 'Und es war geschrieben' (für diesen Hinweis danke ich Prof. Dr. Wolfram Kinzig, Bonn).

Der erste, weniger bedeutsame Zusammenhang, in welchem Lk 24,36-39 behandelt wird, ist die Lehre wohl der Ophiten bzw. ihre Bestreitung. Nach Irenaeus' Bericht hatten diese Valentinianer zwischen Christus und Jesus unterschieden. Da Christus das Seine, nämlich Jesus, nicht vergessen hatte, habe er von oben herab eine Kraft in Jesus gesandt, die diesen *im Leib* erweckte. Doch der auf diese Weise auferweckte Leib sei ein psychischer und pneumatischer, kein kosmischer, da die kosmischen Elemente, die Jesus vor der Auferstehung noch umschloß, in der Welt zurückgelassen worden seien.⁵⁶ Irenaeus referiert:

"Videntes autem discipuli resurrexisse eum, non eum cognouerunt, sed ne ipsum quidem Iesum cuius gratia a mortuis resurrexit. Et hunc maximum errorem inter discipulos eius fuisse dicunt, quoniam putarent eum in corpore mundi resurrexisse, ignorantes quoniam caro et sanguis regnum Dei non apprehendunt (cf. 1Kor 15,50)."⁵⁷

Der zweite Zusammenhang, in welchem Lk 24,37-39 begegnet und in dem diese Lukaspassage geradezu eine Schlüsselstelle darstellt, ist die Lehre Markions und ihre Widerlegung.⁵⁸ Tertullian berichtet:

⁵⁶ Cf. P. F. M. Fontaine, *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism*, Vol. VIII, 134-152, 147; die alte, selten konsultierte Monographie von Adolf Hönig, *Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus* bedürfte dringend einer kritischen Ablösung, für die Fontaine eine erste Orientierung böte; eine nützliche Literaturübersicht zum Thema bietet B. Witte, *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum* VI 22-38, 149-163.

⁵⁷ Iren., *Adv. haer.* I,30,13.

⁵⁸ Hierauf habe ich bereits an anderen Stellen hingewiesen, cf. M. Vinzent, *History does not always tell stories. What about the resurrection of Christ?*; ders., *Christ's resurrection - the Pauline Basis of Marcion's Teaching*; Entgegnungen auf Markions Auferstehungslehre liegen vor in EpAp 11 (22) zu Lk 24,37.39; Sib VIII; Iren., *Adv. haer.* V,2,1; Epiph., *Pan. haer.* 42,3-5.11 (schol. 78); Ps.-Iust., *De res.* 9; Adam., *Dial.* V; daß auch Kerdon auf dem Lukasevangelium basierend von einem "phantasma" gesprochen haben soll, wird darauf beruhen, daß ihm bald "Lehren Markions ... zugeschrieben" wurden, so J. Fric-

"Cum haesitantibus eis ne phantasma esset, immo phantasma credentibus, Quid turbati estis? inquit, et quid cogitationes subeunt in corda uestra? Videte manus meas et pedes quia ego ipse sum, quoniam spiritus ossa non habet sicut me uidetis habere (cf. Lk 24,37-39). Et Marcion quaedam contraria sibi illa, credo industria, eradere de euangelio suo noluit, ut ex his quae eradere potuit nec erasit, illa quae erasit aut negetur erasisse aut merito erasisse dicatur. Nec parcit nisi eis quae non minus aliter interpretando quam delendo subuertit. *Vult itaque sic dictum quasi*, Spiritus ossa non habet sicut me uidetis habentem, *ad spiritum referatur*, sicut me uidetis habentem, id est *non habentem ossa sicut et spiritus*."⁵⁹

Ähnlich wie die Ophiten betonte Markion nach Tertullians Ausführungen den pneumatischen Aspekt der Auferstehung, ohne deren leiblichen Charakter gänzlich zu bestreiten. Lk 24,37-39 diente offenkundig als wichtige Stütze für Markions Auffassung vom pneumatisch-leiblichen Charakter der Auferstehung Christi.⁶⁰ Im Unterschied zu den Ophiten lehrte Markion jedoch keine Unterscheidung zwischen Christus und Jesus, sondern bestritt vielmehr, daß der auf Erden Erschienene auch vor der Auferstehung irgendwie kosmisch geartet war. Seiner Meinung nach war Jesus Christus immer pneumatisch-leiblich, nie fleischlich-materiell. Nach Tertullian beließ Markion Lk 24,37-39 in seinem Evangelium, verdrehte aber bei der Auslegung den Sinn der Stelle, da er den letzten Nebensatz von Vers 39 "spiritus ossa non habet sicut me uidetis habere" derart auslegte, daß er die Verneinung auch auf "habere" bezog. Damit lautete die Aussage von Lk 24,39: "Seht meine Hände und meine Füße an: Denn ich bin es selbst, weil ein Geist keine Knochen hat, wie ihr seht, daß ich [keine] habe."⁶¹ Markion lehnte

kel, Art. Kerdon: LThK³ 5 (1996) 1401; cf. auch G. May, Markion und der Gnostiker Kerdon, 233-246.

⁵⁹ Tertull., Adv. Marc. IV,43,6f.

⁶⁰ Mit der Benutzung dieser Lukasstelle unterscheidet sich Markion auch von den ansonsten nach Irenaeus' Bericht in manchem ähnlich lehrenden Ebioniten (cf. Iren., Adv. haer. I,26,2).

⁶¹ Tertull., Adv. Marc. IV,43,7.

demnach ab, daß Christus als Phantasma Knochen besitzt (er strich darum auch das ψηλαφήσατέ με καὶ vor ἴδετε); daß Christus aber ohne Fleisch erschienen sei, *behauptete Markion nicht*, hatte er doch σάρκα καὶ in dem zitierten Vers *gestrichen*.⁶² Wie aus Tertullian, aber auch aus anderen Markiongegnern deutlich wird, diente Lk 24,37-39 als zentrale Belegstelle für Markions Differenzierung zwischen der pneumatischen Leiblichkeit, welche Christus eignete und die auch der Seele des Glaubenden verheißen ist, und dem materiellen Leib, der vom Demiurgen stammt und darum dem Untergang geweiht ist.⁶³ Dem zitierten Text aus Tertullian, *Adversus Marcionem* IV,43,6f. zufolge begegnet in Markions Rezension von Lk 24,37 auch der Schlüsselbegriff "Phantasma", der für ihn nicht nur den pneumatischen, engelgleichen Charakter des Auferstandenen, sondern wohl auch den des Christus auf Erden zum Ausdruck brachte.

II

Die antimarkionitische Auslegung von Lk 24,37-39 und die Überlieferung des Herrenwortes

Ein Text Tertullians soll den Ausgangspunkt des zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung bilden. Er steht in "De carne Christi", einem Werk, mit dem Tertullian neben anderen vor allem Markion und seine Lehre bekämpft. Ihr war er vielleicht in Rom (oder über seine Schriften) zur Blütezeit der monarchianischen Theologie begegnet. In Tertull., *De carne Christi* 5,2-4 heißt es:

"An ideo passiones a Christo non rescidisti [scil. Marcion], quia ut phantasma uacabat a sensu earum? Diximus retro aequae illum et natiuitatis et infantiae

⁶² Das Streichen von σάρξ setzt voraus, daß Markion zwischen σάρξ und σῶμα noch nicht im Sinne späterer Markioniten unterschieden hat, wie dies Adam., *Dial.* V (GCS 4, 176,22-24 B.) nahelegt, sondern daß er zwischen materialistisch verstandenem und pneumatisch-engelhaftem Leib/Fleisch differenzierte.

⁶³ Cf. weiter oben Anm. 58.

imaginariae uacua ludibria subire potuisse. Sed iam hic responde, interfector ueritatis, nonne uere crucifixus est deus⁶⁴? Nonne uere mortuus ut uere crucifixus? Nonne uere suscitatus ut uere scilicet mortuus? Falso statuit inter nos scire Paulus tantum Iesum crucifixum, falso sepultum ingessit, falso resuscitatum inculcavit? Falsa est igitur et fides nostra, et phantasma erit totum quod speramus a Christo. ... Mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile."

Tertullian spielt zunächst polemisch auf Markions Art des Umgangs mit der Schrift an und nennt sogleich im Anschluß daran das Stichwort "Phantasma", mit dem Markion Christus bezeichnet hat. Warum, fragt Tertullian, hat Markion nicht alle Leidensaussagen der Schrift weggeschnitten, wenn Christus als einem Phantasma keine Leiden und Affekte zugeschrieben werden und ihm eine imaginäre Geburt und Kindheit angedichtet wird? In der Tat wies die Lukasrezension Markions keine Geburts- und Kindheitsgeschichte auf. Hingegen bot sie einen—wenn auch gekürzten—Passions- und Auferstehungspart.

Um Markions Auslegung von Lk 24,37-39 von Christus als einem Phantasma zu aporetisieren, bringt Tertullian die harten, monarchianisch klingenden Fragen:

"Wurde *Gott* nicht *wahrhaft* gekreuzigt? Starb *er* nicht *wahrhaft*, da *er wahrhaft* gekreuzigt worden war? Wurde *er* nicht *wahrhaft* auferweckt, wie *er* auch *wahrhaft* gestorben war?"⁶⁵

Tertullian setzt voraus, daß Markion die Fragen verneint. Dann aber, so hält Tertullian dem Paulusverehrer entgegen, wäre die Botschaft des Paulus falsch und alles, was geglaubt würde, wäre eine Chimäre. Prägnant tertullianeische Paradoxien, die nun auf den "Sohn Gottes" abheben, bilden die Spitze der Widerlegung:

⁶⁴ Handschriftlich belegt ist aber auch "dominus".

⁶⁵ Zu einer möglichen monarchianischen Quelle für diese Fragen cf. weiter unten S. 266f.

"Gottes Sohn ist gestorben—glaubwürdig ist es, weil es unglaublich ist—; und, nachdem er begraben war, erstand er—sicher ist es, weil es unmöglich ist—."

Tertullians Widerlegung erinnert an das Referat des Origenes aus der "Doctrina Petri". Nachdem Origenes bereits in I Praef. 4 von "De principiis" erkennbar auch antimarkionitisch seinen Glauben formuliert⁶⁶ und Markions Lehre von Christus als einem Phantasma bezüglich Geburt, Leiden und Auferstehung des Herrn abgelehnt hat,⁶⁷ nimmt er in I Praef. 8 auf die "Doctrina Petri" und das daraus stammende Herrenwort Bezug. Er schreibt:⁶⁸

"Die Bezeichnung ἀσώματου [das heißt "des Unkörperlichen"] ist nicht allein bei vielen anderen [Schriftstellern], sondern in der Tat auch in unseren Schriften ungebräuchlich und [ihren Verfassern] unbekannt. Wenn uns jedoch jemand eine Stelle aus jenem Büchlein, das 'Doctrina Petri' genannt wird, entgegenhalten will, in der der Retter zu seinen Jüngern zu sagen scheint: 'Ich bin kein unkörperliches Geistwesen', so ist ihm vorweg zu antworten, daß das Buch selbst nicht unter die kirchlichen Schriften gerechnet wird, und darzulegen, daß jenes Schriftstück selbst weder von Petrus stammt, noch von irgendjemand anderem, der von Gottes Geist inspiriert war. Auch wenn man das sogar zugestehen würde, geht aus diesem Begriff des 'Unkörperlichen' hervor, daß er nicht dieselbe Vorstellung bezeichnet wie bei den griechischen oder heidnischen Autoren, wenn von den Philosophen mit Bezug auf das unkörperliche Wesen gehandelt wird. In diesem Büchlein spricht er nämlich vom 'unkörperlichen Geistwesen' mit Blick darauf, daß die Beschaffenheit und die Gestalt des Geistkörpers, wie sie auch sei, nicht dem unsrigen festeren und sichtbaren Kör-

⁶⁶ Cf. A. Le Boulluec, La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn.

⁶⁷ Cf. Orig., De princ. I, praef. 4: "... Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex uirgine et spiritu sancto est. Et quoniam hic Iesus Christus *natus et passus est in ueritate, et non per phantasiam*, communem hanc mortem *uere mortuus; uere enim et a mortuis resurrexit et post resurrectionem conuersatus cum discipulis* suis assumptus est".

⁶⁸ Des leichteren Verständnisses willen wiederhole ich das oben Zitierte hier nochmals.

per gleicht; es muß also demjenigen zufolge, der jene Schrift verfaßt hat, der Sinn der Aussage [scil. des Retters] erkannt werden, daß er [scil. der Retter] keinen solchgearteten Körper besitzt, wie ihn die Geistwesen besitzen, denn dieser ist natürlich etwas Feinstoffliches und wie ein zarter Hauch, und wird deshalb von vielen für unkörperlich gehalten oder [als ein solcher] bezeichnet, sondern daß er [scil. der Retter] einen festen und anfaßbaren Körper besitzt."⁶⁹

Wie Origenes' Referat zur "Doctrina Petri" zu entnehmen ist, wurde in dem Büchlein zunächst die Lehre von Christus als einem "Geistwesen" näher ausgeführt. Christi Körper—und zwar insbesondere der des Auferstandenen—sei nach gegnerischer Meinung, von der sich der Verfasser der "Doctrina Petri" deutlich absetzt, nicht dem "festeren und sichtbaren Körper" der Menschen gleich, sondern müsse im Gegenteil als ein "corpus daemonicum" betrachtet werden. Dem widerspricht der pseudonyme Verfasser der "Doctrina" mit dem Zitat des Herrenwortes, wonach der Herr selber gesagt hatte: "Non sum daemonium incorporeum". In griechischer Version bei IgnSm 3,2f. lautet dieser Teil des Logion: οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἄσώματος. Wie bei Origenes/Rufin korrekt angegeben, gibt "incorporeus" ein ἄσώματος wieder, das rufinsche "daemonicum" ein griechisches δαιμόνιον.

⁶⁹ Orig., De princ. I, praef. 8: "Apellatio autem ἄσωμάτου (id est incorporei) non solum apud multos alios, uerum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita. Si uero quis uelit nobis proferre ex illo libello, qui Doctrina Petri appellatur, ubi saluator uidetur ad discipulos dicere: 'Non sum daemonium incorporeum', primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus inibi ex isto sermone ἄσωμάτου indicatur, qui a graecis uel gentilibus auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur. In hoc enim libello 'incorporeum daemonium' dixit pro eo, quod ipse ille quicumque est habitus uel circumscriptio daemonici corporis non est similis huic nostro crassiori et uisibili corpori; sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam, intellegendum est quod dixit, id est non se habere tale corpus quale habent daemones (quod est naturaliter subtile quoddam et uelut aura tenue, et propter hoc uel putatur a multis uel dicitur incorporeum), sed habere se corpus solidum et palpabile."

Bereits der antimarkionitische Zusammenhang von Origenes' Praefatio zu "De principiis" macht es wahrscheinlich, daß ihm bei deren Abfassung mit der "Doctrina Petri" eine markionkritische Schrift vor Augen lag, die er nicht sogleich zur Seite schob. Sein Referat zur "Doctrina Petri" liefert die Bestätigung für diese Vermutung, denn es gibt als gegnerische Meinung, gegen die sich die "Doctrina Petri" gerichtet hatte, recht genau Markions Auslegung von Lk 24,37-39 auf den engelhaften Geistleib des Auferstandenen hin wieder (man beachte die Ausdrücke: "feinstofflich", "zarter Hauch").⁷⁰ Ein feinstofflicher Geistkörper, so die "Doctrina" nach Origenes, werde von vielen—*also wohl nicht von Markion selbst*—als *ἀσώματος* bezeichnet. Christus aber müsse man—gegen Markions Behauptung, Christus habe einen engelgleichen Körper—einen festen Körper zuschreiben, der "*anfaßbar*" gewesen sei. Die Aufforderung des Auferstandenen an die Jünger, seinen Leib anzufassen, hatte Markion in seiner Lukasrezension, wie oben dargelegt, nämlich gestrichen.

Origenes' Referat der "Doctrina Petri" harmoniert mit dem umfangreicheren Wortlaut des Herrenwortes, der bei IgnSm 3 belegt ist: "Nehmt, *faßt mich* an und seht, daß ich kein körperloses Geistwesen bin".⁷¹ Vielleicht hatte Origenes lediglich den zweiten Teil des Logions aus der "Doctrina" wörtlich zitiert und den ersten bloß referiert.

⁷⁰ Kein antimarkionitischer Zusammenhang (und auch keine Diskussion von Lk 24,37-39!) liegt bei Theodot vor, der nach Clem. Alex., Exc. ex Theod. 14,1 von δαιμόνια ἀσώματα spricht. Dämonen würden zwar ἀσώματα genannt, hätten aber einen Leib, da sie eine Form besitzen und für Strafen empfänglich sind. Unkörperliche hießen sie deshalb, weil sie keine geretteten pneumatischen Körper seien, sondern, in Gegenteil, unkörperliche Schatten.

⁷¹ In der Forschungsliteratur zu dieser Stelle herrscht seit Th. Zahn (Hrsg.), Ignatii et Polycarpi Epistolae, Martyria, Fragmenta, 85-87 Konsens darüber, daß Ignatius hierbei auf ältere Tradition zurückgreift, cf. H. Paulsen, Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien, 39-41. Offen ist lediglich, ob diese Quelle schriftlicher oder mündlicher Natur war und in welcher Richtung sie zu suchen ist, cf. W. Schoedel, Ignatius of Antioch, 226f.

Mit IgnSm 3 ist schon ein Hinweis auf eine weitere Parallele zur Bestreitung von Markions Auslegung zu Lk 24,37-39 gegeben. Sie steht in IgnSm 2f. Dort liest man:⁷²

ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν· οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὓσιν ἄσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἄσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἦψαντο, καὶ ἐπίστευσαν κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι (A: αἵματι).⁷³

Das Zitat aus dem Ignatiusbrief ist auf den ersten Blick nicht so deutlich antimarkionitisch gefärbt⁷⁴ wie der Text des Tertullian;

⁷² Cf. J.-P. Mahé, *Commentaire*, SC 217, Anm. 1, 339: "La coincidence des formules (d'IgnSm et de Tert., De carne Christi) est ... très surprenante"; auf die Nähe dieser Schriften hat auch hingewiesen: W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien*, 266 (er zieht zurecht auch Orig., C. Cels. II,16 hinzu); J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, The Martyr*, 367; H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna*, 92f.

⁷³ IgnSm 2f.; man vergleiche auch IgnTrall 9; IgnMagn 11,1; IgnEph 20,1.

⁷⁴ Eine antimarkionitisch-antidoketische Tendenz erkennt auch Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung*, 311f.; cf. etwa auch die Rede vom "neuen Menschen Jesus Christus" in IgnEph 20. Dies ist ein Ausdruck, der weniger an 2Kor 5,17; Eph 4,22-24; Kol 3,9f. (jeweils auf den Menschen bezogen, nicht auf Christus) erinnert als an Markions Wort vom "neuen Christus" oder "neuen Sohn" (cf. Tertull., *Adv. Marc.* III,4,1; IV,28,8; IV,10,4), cf. W. Kinzig, *Novitas Christiana*, 143: "Die Ausdrucksweise vom 'neuen Menschen' ... wird nun (sc. bei Ignatius) nicht mehr (wie in Eph) im Hinblick auf die Gläubigen und deren Teilhabe an Christus ... gebraucht, sondern Ignatius verschiebt den Akzent weiter auf Christus als den neuen Menschen." Iren., *Adv. haer.* III,10,2 gleicht so stark IgnEph 20 und KerPe, *Frg. V*, daß Irenaeus eine irgendgeartete Kenntnis des Inhalts dieser Schriften gehabt zu haben scheint; gegen wen er sich an dieser Stelle allerdings wendet, ob gegen Markion, gegen östliche Valentinianer, gegen beide Seiten usw. (Irenäus diskutiert in *Adv. haer.* III,10 die Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums, die Markion gestrichen hatte; möglicherweise hatten östliche Valentinianer diese Idee von Jesus dem "neuen

auch nimmt es nicht *expressis verbis* Bezug auf ein κήρυγμα Πέτρου oder eine "Doctrina Petri" wie Origenes in seiner Praefatio zu "De principiis",⁷⁵ aber dennoch weisen die drei Texte erstaunliche Gemeinsamkeiten auf, die es zu erklären gilt. In all diesen Texten steht Lk 24,37-39 im Zentrum. Mit Tertullians *De carne Christi* 5,2-4 stimmt IgnSm 2f. in der antidoketischen Betonung überein, daß Christus "wahrhaft" gestorben und "wahrhaft" auferstanden sei.⁷⁶ Wie IgnTrall 9 und IgnMagn 11 verdeutlichen, ist mit dem "wahrhaft" eine fleischliche, geschichtlich greifbare Wirklichkeit gemeint:

"Seid folglich taub, wenn einer zu Euch spricht ohne Jesus Christus, des aus dem Stamm Davids, des aus Maria, der *wahrhaft* geboren wurde, aß und trank, *wahrhaft* verfolgt wurde unter Pontius Pilatus, *wahrhaft* gekreuzigt wurde und starb, während die Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen zuschauten, der auch *wahrhaft* von den Toten erweckt wurde, indem ihn sein Vater erweckte, der nach seinem Gleichnis auch uns, die an ihn Glaubenden, ebenso erwecken wird, sein Vater in Christus Jesus, ohne den wir das *wahrhaftige* Leben nicht haben." (IgnTrall 9). "... Daß Ihr glaubt an die Geburt und das Leiden und Auferstehen, die zur Zeit der Amtsführung des Pontius Pilatus geschah, *wahrhaft vollbracht* und *bestätigt* von Jesus Christus, unserer Hoffnung ..." (IgnMagn 11)

Menschen" aufgegriffen, cf. Hippol., Ref. VI,35,4), müßte eigens untersucht werden.

⁷⁵ Hierbei gilt es aber zu bedenken, daß der Autor der Ignatianen einen allzu deutlichen Quellenbezug ja wohl auch vermeiden mußte, wenn er seine Texte einem Märtyrerbischof Ignatius unterschieben wollte.

⁷⁶ Den Doketismusvorwurf gegenüber der Lehre vom Leiden Christi und den Vorwurf, daß Markion die Auferstehung von Christi Leib leugnete, erheben z. B. auch Hippol., Ref. X,19,3f.; Adam., Dial. V; cf. auch die Reaktion in Ps.-Iust., De res. 9; zum Doketismus bei Markion cf. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 332f.; neuerdings: P. F. M. Fontaine, The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism, Vol. IX, 53-107, 74; wenn in IgnSm 2f. gegen den Doketismus jedoch auf Lk 24,37-39 angespielt wird, dann ist weniger ein ebionitischer, sondern vielmehr ein markionitischer Doketismus das gegnerische Profil, cf. hingegen jüngst M. D. Goulder, Ignatius' "Docetists": VigChr 53 (1999) 16-30, 23 (zu Markions Doketismus, allerdings ohne Hinweis auf Lk 24). 25 (zu den Ebioniten).

IgnSm 2f. und Tertull., *De carne Christi* 5,2-4 sind auffallend monarchianisch geprägt. Ignatius spricht von einer "Selbstaufweckung" Christi, Tertullian von einem Gekreuzigtwerden, Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen *Gottes*.

R. M. Hübner weist auf die Verwandtschaft von Glaubensformulierungen in IgnSm 2f. und Tertull., *De carne Christi* hin und macht damit glaubhaft, daß diese mittelbar oder unmittelbar auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, nämlich auf Noët von Smyrna.⁷⁷ Nun ist aber gerade auffällig, daß nach der gegnerischen Theologie, gegen die Noët seine paradoxen Antithesen entwickelt hat—R. M. Hübner hat die gegnerische Theologie überzeugend als eine spezifische valentinianische Vorstellung bestimmt—, zwar zwischen zwei Christussen unterschieden wurde, sie aber offenkundig von Noët nicht als Doketismus bekämpft wird.⁷⁸ In der Glaubensregel des Noët wird die *Selbigkeit* von Vater und Sohn, von Gott, Schöpfer und Erlöser, doch nicht die *Wirklichkeit* und *Leibhaftigkeit* des Leidens und Auferstehens hervorgehoben.

An den Stellen, an denen Tertullian in *De carne Christi* antivalentinianisch argumentiert, etwa in Tertull., *De carne Christi* 24,3f., finden wir darum Parallelen zu den Antithesen Noëts und auch die Betonung der *Selbigkeit* des erlösenden Subjekts, ja auch das bei

⁷⁷ Cf. Tertull., *De carne Christi* 5 und IgnSm 2f.; R. M. Hübner, Die antignostische Glaubensregel, weiter oben S. 79; ders., Der antivalentinianische Charakter, weiter oben S. 124⁸⁹; cf. auch ders., Die Ignatianen und Noët von Smyrna, weiter oben S. 153. 181; auf die Nähe zwischen Noët und Ign verweist auch E. v. d. Goltz, Ignatius, 160f. (wenn er auch eine Fortentwicklung der Theologie des Ign bei Noët annimmt); eine positive Reaktion auf Hübners Erkenntnisse liegt vor in H. G. Thümmel, *Desideria für die Dogmengeschichtsschreibung der ersten vier Jahrhunderte*, 22-25.

⁷⁸ Cf. Hippol., Ref. VIII,19,3 (238,19f. Wendland): ... τὸν πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι, καὶ τοῦτον ὑπὸ γένεσιν καὶ πάθος καὶ θάνατον ἐληλυθέναι; Hippol., Ref. X,26 (282,23-26 Wendland):... τὰ δὲ περὶ <τὸν> τῶν ὅλων πατέρα δυσφημοῦσιν, <τὸν> αὐτὸν εἶναι υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντες, ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, θνητὸν καὶ ἀθάνατον. Οὗτοι τὰς ἀφορμὰς ἀπὸ Νοητοῦ τινος λαβόντες; cf. auch Hippol., Ref. IX,10,9-12; X,27,1-2.

ihm durchlaufende Thema der fleischlichen Auferstehung, aber eben nicht den Begriff *vere* (ἀληθῶς).⁷⁹ Dasselbe Faktum begegnet in Tertull., De carne Christi 5,7.⁸⁰ Anders nun stellt sich der Befund dar in Tertull., De carne Christi 5,2-4, in denen Tertullian gegen Markion streitet. Zwar scheint er auch hierzu auf Noëts monarchianische Vorlage (mittelbar oder unmittelbar) rekuriert zu haben, was an der monarchianischen Tendenz vor allem der Einleitung des oben Zitierten deutlich wird, doch das spezifisch Antimarkionitische verdankt er nicht Noët.

Auch bei den Ignatianen läßt sich Vergleichbares zu Tertullian feststellen. Der Verfasser der Ignatiusbriefe hat wie manch' anderer Theologe des letzten Drittels des zweiten Jahrhunderts auf Noëts Antithesen zurückgegriffen. So erklärt sich neben anderen Parallelen auch die auffällige Formulierung der Selbstaufferweckung (Noët: ἀποθανόντα καὶ μὴ ἀποθανόντα, καὶ ἑαυτὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσαντα, IgnSm 2: καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν).⁸¹ Doch wie die Gegner Tertullians sind auch die der Ignatianen in IgnSm 2 nicht einfach identisch mit

⁷⁹ Tertull., De carne Christi 24,3f.: "So zerschlägt auch der, welcher Christus selbst als einen einzigen definiert (scil. Paulus 1Kor 8,6) jene, die von einem vielgestaltigen Christus fabeln, die erklären, ein anderer sei Christus, ein anderer Jesus, ein anderer sei, der mitten aus der Menge entwichen ist, ein anderer, der ergriffen wurde, ein anderer, der in der Abgeschiedenheit des Berges, von der Wolke umhüllt, vor den drei Augenzeugen erstrahlte, ein anderer, der für die übrigen als leidensfähig und niedrig erschien, ein anderer, welcher großherzig, ein anderer aber, welcher furchtsam war, *schließlich ein anderer, der gelitten hat und ein anderer, der auferstanden ist*, (wodurch sie auch ihre Auferstehung in ein anderes Fleisch hinein behaupten). (4) Aber es ist gut, daß *derselbe* vom Himmel kommen wird, der gelitten hat, *derselbe* allen erscheinen wird, der auferstanden ist: 'Und sie werden sehen und erkennen, den sie gestochen haben' (Joh 19,37), nämlich das Fleisch selbst, gegen das sie gewütet haben und ohne das er weder sein noch erkannt werden kann"; Übers. von R. M. Hübner, Der antivalentinianische Charakter, weiter oben S. 125.

⁸⁰ Tertull., De carne Christi 5,7: "Ita utriusque substantiae census hominem et deum exhibuit, *hinc natum, inde non natum, hinc carneum, inde spiritalem*, hinc infirmum, inde praefortem, hinc morientem, inde uiuentem."

⁸¹ An anderen Stellen (IgnSm 7,1; IgnTrall 9,2) sagt er durchaus, daß der Vater Christus von den Toten auferweckt habe. Ein monarchianischer Theologe kann freilich beides zugleich behaupten.

denjenigen Noëts. Darum fügt IgnSm 2 wie auch IgnEph 7,2; IgnPol 3,2, Stellen, die deutlich von Noët geprägt sind, geradezu notorisch *bei Leiden, Tod und Auferstehung* das bei Noët nicht begegnende "wahrhaft" oder "wahrhaftig" hinzu (cf. auch IgnMagn 11,1). In IgnPol 3,2 heißt es Noët entsprechend:

Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς
 ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ
 πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

Doch in IgnEph 7,2 lautet die Formulierung:

Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ
ἀγέννητος, ἐν σὰρκι γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ
Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθῆς, Ἰησοῦς Χριστὸς
 ὁ κύριος ἡμῶν.

Die unterstrichenen Teile dieses Zitates zeigen den Bestand an, den IgnEph 7,2 über Noët hinaus besitzt (samt der Einleitung: "ein einziger Arzt")⁸² und der präzise antimarkionitische Spitzen bildet.⁸³

Auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf ein κήρυγμα Πέτρου oder eine "Doctrina Petri" lassen die Ignatianen hinreichend eine *petrinische* Tradition durchscheinen. Denn während im neutestamentlichen Bericht des Lukas von der Begegnung des Auferstan-

⁸² Daß sich der Verfasser hierbei, speziell bei dem Thema des "Arztes", smyrnaisches Lokalkolorit nutzbar machte, spricht nicht gegen die vorliegende These, cf. R. M. Hübner, Die Ignatianen und Noët, weiter oben S. 175.

⁸³ Auf den antimarkionitischen Charakter der Ignatianen hat bereits hingewiesen E. F. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, 154: "Das Eintreten für den Glauben an den *Einen* Gott, den schon die Propheten verkündet und der sich endgültig durch seinen Sohn offenbart hat, die Betonung des wahren Leidens und der wahren fleischlichen Auferstehung Christi könnten direkte Thesen gegen marcionitische Behauptungen sein." H. Delafosse, Lettres d'Ignace d'Antioche, 65 (diesen Hinweis verdanke ich R. M. Hübner); zur Vorstellung einer pneumatischen Auferstehung cf. IgnSm 2f.; Ps.-Iust., De res. 2.9.

denen mit den Jüngern die Rede ist, ohne daß dabei Petrus erwähnt wird, weist IgnSm 2f. zusammen mit dem (sogar gegenüber Origenes noch erweiterten) nichtkanonischen Herrenwort ausdrücklich auf Petrus hin. Bei Lukas heißt es schlicht, Jesus sei "in ihre Mitte" getreten. Nicht Petrus beherrscht die Szene mit dem Auferstandenen, sondern im Zentrum steht der Auferstandene selbst. Ignatius hingegen leitet das Herrenwort auffälligerweise ein mit: καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς ..." (IgnSm 3). Der weder durch das Lukasevangelium gegebene noch durch den Kontext bei IgnSm sich nahelegende Bezug auf Petrus wird verständlich, wenn das nachfolgende Zitat (vielleicht auch die Einleitung) aus einer (pseudo)petrinischen Schrift stammt.⁸⁴

Noch deutlicher sind die Übereinstimmungen zwischen IgnSm 2f.⁸⁵ und Origenes' Referat aus der "Doctrina Petri"⁸⁶. Letzteres bietet gewissermaßen auch den Schlüssel für das Rätsel der Übereinstimmungen zwischen Tertull., *De carne Christi* 5,2-4⁸⁷ und IgnSm 2f. und für die Nennung des Petrus an letztgenannter Stelle. Obwohl durch das Herrenwort der Begriff ἀσώματος vorgegeben

⁸⁴ Cf. bereits M. Elze, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, 52; R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, 53f.

⁸⁵ ταῦτα γὰρ πάντα ἔπαθεν δι' ἡμᾶς ἵνα σωθῶμεν· καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν· οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεποινθῆναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες· καὶ καθὼς φρονοῦσιν, καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὓσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς. ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματος. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι (A: αἵματι).

⁸⁶ Orig., *De princ.* I, praef. 8.

⁸⁷ "An ideo passionēs a Christo non rescidisti [scil. Marcion], quia ut phantasma uacabat a sensu earum? Diximus retro aequē illum et natiuitatis et infantiae imaginariae uacua ludibria subire potuisse. Sed iam hic responde, interfector ueritatis, nonne uere crucifixus est deus? Nonne uere mortuus ut uere crucifixus? Nonne uere suscitatus ut uere scilicet mortuus? Falso statuit inter nos scire Paulus tantum Iesum crucifixum, falso sepultum ingessit, falso resuscitatum inculcauit? Falsa est igitur et fides nostra, et phantasma erit totum quod speramus a Christo. ... Mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile."

war, behaupten weder die "Doctrina" noch die Ignatianen, den Gegnern zufolge sei der Auferstandene ohne Leib gewesen. Beide aber betonen, daß die Gegner das Geistwesenhafte des Auferstandenen lehrten. Christus habe nur scheinbar gelitten und sei als Auferstandener in einem Leib sichtbar gewesen, der nicht wie der eines Menschen greifbar gewesen wäre. Dagegen kontern beide mit demselben Herrenwort: "[Nehmt, *faßt mich an* und seht, daß] ich kein körperloses Geistwesen bin". In der "Doctrina" lautet die Auslegung dieses Spruches, die Origenes—oder Herakleon, von dem Origenes dann abhängig wäre—las: "Er [scil. der Retter] besitzt einen festen und *anfaßbaren* Körper". Ignatius argumentiert mit der Reaktion der Jünger: "Und sofort *faßten* sie ihn *an* und glaubten, da sie mit seinem Fleisch und seinem Geist verbunden waren. Deshalb verachteten sie auch den Tod, zeigten sich vielmehr über den Tod erhaben. Nach der Auferstehung aber aß und trank er als ein Fleischlicher mit ihnen, obwohl er auf pneumatische Weise mit dem Vater verbunden war."⁸⁸ Die Übereinstimmungen in der Interpretation des auf Lk 24,37-39 zurückgehenden Herrenwortes und die Tatsache, daß Pseudopetrus und Ign dabei auf das δαιμονικός abheben, nicht aber auf das ἄσώματος, machen deutlich, daß die "Doctrina" und Ign denselben Gegner anvisieren. Mehr noch, die spezifische Übereinstimmung in ihrer Benutzung des Herrenwortes legt sogar nahe, daß eine literarische Abhängigkeit existiert. Dabei scheint die detailliertere, auf Noët fußende und antimarkionitische Termini zu dessen Glaubensregel hinzusetzende Argumentation des Ign eher von der "Doctrina" abhängig zu sein als umgekehrt.⁸⁹ Größere Gewißheit als die einer berechtigten

⁸⁸ Man vergleiche die Differenzierung σαρκικός - πνευματικός mit den Termini, die Ignatius der noëtianischen Glaubensregel in IgnEph 7,2 hinzusetzt hat.

⁸⁹ Ph. Vielhauer / G. Strecker, Judenchristliche Evangelien, in: NTAp⁵ I, 114-147, bes. 121-123 nehmen die umgekehrte Abhängigkeit an, sehen jedoch auch, daß Ignatius' Formulierung durch "doketische" und gnostische Gegner geprägt ist. Dennoch bleibt es leichter einsehbar, daß Ignatius, der gegenüber Lk 24,37-39 eine petrinische Tradition aufweist und nachweislich sonst keine lukanischen Reminiszenzen besitzt (cf. H. Paulsen, Studien, 41.141f.), von ei-

Vermutung ist bei der geringen Kenntnis, die Origenes vermittelt, allerdings nicht zu erreichen. Origenes bzw. Herakleon können wegen der präzisen Quellenangabe ihre Information nicht aus Ign besitzen, sondern müssen noch Kenntnis von (evtl. Teilen) der "Doctrina" gehabt haben. Auch umgekehrt ist eine Abhängigkeit des Verfassers der Ignatianen von Origenes bzw. Herakleon nicht möglich, was der Textüberschuß im Herrenwort beweist. Daß Origenes bzw. Herakleon mündliche Tradition mit Ign teilen, ist aus denselben Gründen abzulehnen, aus denen eine irgendgeartete literarische Bezugnahme der Ignatianen auf die "Doctrina" anzunehmen ist. Ist aber zu vermuten, daß der Verfasser der Ignatiusbriefe—wer immer er auch gewesen sei—in seinem Kampf gegen Markions Theologie auf die "Doctrina" zurückgegriffen hatte, dann war er nicht anders verfahren als bei seiner Bestreitung des Valentinianismus, indem er die einschlägige apologetische Schrift des Noët zurate gezogen hat, die er gelehrt und interpretierend an seinem Schreibtisch ausschrieb. Im Falle der Benutzung der pseudopetrinischen "Doctrina" besitzen wir sogar, was "Ignatius" Quellen erhellt, einen über wörtliche Parallelen hinausgehenden Beleg, nämlich die Nennung des Petrusnamens.⁹⁰

Gegen eine Benutzung der antimarkionitischen pseudopetrinischen "Doctrina" durch "Ignatius" spricht, soweit ich sehe, lediglich die—allerdings in der Forschung wegen anderer Probleme weiterhin—heftig diskutierte Frühdatierung der Ignatianen.⁹¹ Hat

ner pseudopetrinischen Tradition abhängig ist als umgekehrt; so urteilte J. B. Lightfoot in seiner Ausgabe der Apostolischen Väter, die Stelle sei "The Teaching of Peter" entnommen, cf. J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 128.

⁹⁰ F. X. Funk, *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue vertheidigt*, 73f. gibt denn auch die Nähe des durch Ignatius Widerlegten und der Lehre des Markion zu: "Marcion ist ein ebenso ausgesprochener Doket als die Häretiker der ignatianischen Briefe"; hieraus leitet er dann aber ab: "Es ist eben deswegen kein Grund einzusehen, warum diese erst nach ihm gewesen sein sollen", gesteht jedoch zugleich: "Sie können ihm offenbar nicht weniger leicht vorangegangen sein."

⁹¹ Bei P. Meinhold, *Studien zu Ignatius von Antiochien*, 34 führt die Frühdatierung in Verbindung mit der Feststellung antimarkionitischer Tendenz des Ignatius zur Konstruktion eines Antimarkionitismus *ante Marcionem*; die Be-

man sich in dieser Frage nicht bereits von vornherein festgelegt, wird man die hier angestellten Überlegungen als weiteres Indiz für eine Datierung der Texte in die Zeit nach Markion und nach der "Doctrina" nehmen.

III

Ein letztes Problem ergibt sich nun aber im Zusammenhang mit dem dritten Einwand (= c), den W. Schneemelcher gegen eine Identität von "Doctrina Petri" und κήρυγμα Πέτρου erhob. Da für Frg. XI (= Referat des Origenes aus der "Doctrina") eine antimarkionitische Auslegung der Erscheinung des Auferstandenen festgestellt wurde und damit für den Verfasser der "Doctrina Petri" eine antimarkionitische Frontstellung erkannt ist, stellt sich die Frage, ob sich eine thematisch ähnliche, vor allem antimarkionitische Tendenz auch der Fragmente (Frg. I - X) des κήρυγμα Πέτρου feststellen läßt, oder ob diese Texte einem völlig anderen theologischen Themen- und Diskussionsfeld zugehören.

Die Frage läßt sich nicht auf Anhieb beantworten, da leider innerhalb der einschlägigen Untersuchungen des κήρυγμα Πέτρου bislang die Frage der Gegnerschaft noch nie eingehend behandelt wurde.⁹² Dieser Mangel hängt wohl mit dem fragmentarischen Bestand zusammen, der sich *eo ipso* gegen allzu weitreichende Schlüsse und Interpretationen sperrt.⁹³ Bei dem Versuch, den Gegner zu bestimmen, soll zugleich die Frage nach dem Verhältnis von κήρυγμα und "Doctrina" weiter erörtert werden.

zugnahme Meinholds (ebd.) auf W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 74f. stützt die Annahme einer solchen Konstruktion nicht; cf. R. Joly, Le dossier d'Ignace d'Antioche, 54; stattdessen hätte er sich berufen können auf E. F. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, 154f.

⁹² Cf. P. Pilhofer, ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΡΕΙΤΤΟΝ. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, 227-234; W. Kinzig, Novitas Christiana, 144.

⁹³ Cf. H. Paulsen, Das Kerygma Petri, 4.

Folgt man aus heuristischen Gründen H. Paulsens vorgeschlagener "einschbare(r) Reihenfolge ..., aus der sich", wie er meint, "der Argumentationsgang des Textes wenigstens annähernd noch erschließen läßt", so ist mit Frg. VII einzusetzen.⁹⁴ "Die im Text vorgestellte Situation ist die der nachösterlichen Jüngerbelehrung, die Lage μετὰ τὴν ἀνάστασιν":⁹⁵

"(Beispielsweise im κήρυγμα Πέτρου sagt der Herr zu den Jüngern nach der Auferstehung:) Ich habe euch zwölf Jünger auserwählt, weil ich euch für meiner würdig hielt, die der Herr wollte⁹⁶ und von denen er annahm, daß sie treue Apostel sein würden, und sende euch in die Welt, um den Menschen in der Oikumene die frohe Botschaft zu verkünden, daß sie erkennen: es gibt nur einen einzigen Gott, indem sie durch meinen Glauben, des Christus, das Zukünftige offenbaren, auf daß diejenigen, die hören und glauben, gerettet werden, diejenigen aber, die nicht glauben, bezeugen, es gehört zu haben, und nicht zu ihrer Entschuldigung sagen können: 'wir haben nicht gehört'." (Frg. VII)⁹⁷

Das κήρυγμα setzt zeitlich "nach der Auferstehung" an. Auch wenn die Angabe des Klemens (αὐτίκα) nicht mit "beispielsweise", sondern mit "anfangs" zu übersetzen wäre, spricht die Unvermitteltheit des Textanfangs von Frg. VII dafür, daß dieser Ausschnitt nicht die unmittelbare Eröffnung des κήρυγμα bildete. Auf einen

⁹⁴ So auch E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 79.

⁹⁵ H. Paulsen, Das Kerygma Petri, 6.

⁹⁶ "Die der Herr wollte" ist gegen W. Schneemelcher, NTApoc⁵, 40 und M. G. Mara, 326 nicht als Zusatz des Clemens zu werten, sondern, wie die Betonung der Einzigkeit Gottes im selben Fragment belegt, Ausdruck für den monarchianischen Ansatz des Verfassers, der einen Subjektswechsel vornehmen kann, ohne aber von zwei Göttern zu sprechen.

⁹⁷ Clem. Alex., Strom. VI,6,48: Αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι, πέμπων (Mara: πέμπω) ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν ὅτι εἷς θεὸς ἐστίν, διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν· οὐκ ἠκούσαμεν.

solchen Umstand hätte Klemens doch vermutlich hingewiesen. Statt dessen verdeutlicht er, daß das Herrenwort im κήρυγμα vom Auferstandenen stammt. Das zu betonen ist für Klemens deshalb wichtig, weil das Zitat an das *Lukasevangelium* angelehnt ist (Lk 6,13f.: ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν· Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον ...), der Spruch im Evangelium jedoch nicht "nach der Auferstehung" steht, sondern innerhalb der Szene von der Auswahl der Apostel, an deren Spitze "Petrus" genannt ist. Vielleicht darf man aufgrund der Verlegung des Herrenwortes in die Zeit nach der Auferstehung des Herrn durch den Verfasser des κήρυγμα darauf schließen, daß in diesem pseudopetrinischen Text überhaupt Auswahl, Aussendung und Autorität der zwölf Apostel, allen voran natürlich des Petrus, im Mittelpunkt standen.⁹⁸ Das Herrenwort und die Diskussion aus der "Doctrina" hätten also durchaus ihren rechten Ort vor Frg. VII.

Κήρυγμα und "Doctrina" stimmen unbestreitbar in der voraussetzenden Erzählsituation überein ("nach der Auferstehung"). Und beidemale liegt eine Herrenrede vor. Mehr noch, bereits ein erster Hinweis auf eine mögliche antimarkionitische Gegnerschaft scheint auf. Markion hatte gegenüber der Autorität der zwölf Apostel auf die sie überragende Stellung des Apostels Paulus hingewiesen, der nicht zum Zwölferkreis zählt. Begründet wurde die Sonderstellung des Paulus nach Markion durch die einzigartige Offenbarung des Auferstandenen, die Paulus im dritten Himmel eröffnet wurde und ausschließlich ihm zukam.⁹⁹ Wenn im vorliegenden pseudopetrinischen Text hingegen die Autorität des Petrus herausgestellt, nachdrücklich auf die Zwölf verwiesen und diesen gleich in mehrfacher Hinsicht attestiert wird, daß sie vom Herrn ausgewählt waren, gesandt wurden und der Meinung des Herrn nach seine treue Boten sind—also nicht, wie Markion behauptete,

⁹⁸ Cf. E. Hennecke, NTApO, 168f.; J. N. Reagan, *The Preaching of Peter*, 61f.

⁹⁹ Zur Frage der durch die Begegnung mit dem Auferstandenen verbundenen Autorität in der Kontroverse mit Markion cf. M. Vinzent, *Christ's resurrection* (ebd. weitere Lit.).

unzuverlässige Apostel seien!—, dann läßt sich dies auf Anhieb als Reaktion auf Markions Einwände verstehen. Darüber hinaus klingt das κήρυγμα pauluskritisch, wenn als Aufgabe der zwölf Jünger und Apostel in Frg. VI beschrieben wird, sie hätten nach *zwölf* Jahren die Frohbotschaft in die ganze Welt zu bringen.¹⁰⁰ Nicht Paulus, dessen Name in den erhaltenen Fragmenten des κήρυγμα überhaupt nicht erwähnt wird, ist nach dem κήρυγμα der Heidenmissionar, sondern die *zwölf* Jünger sind auch mit dieser Aufgabe vom Auferstandenen beauftragt. Spitz, aber korrekt merkte der Heidelberger Privatdozent Julius Wagenmann bereits im Jahr 1926 an: "Bei solcher Vorstellung blieb für einen Paulus kein Platz mehr. Auch ohne ihn war die Heidenwelt zum Heil berufen und bekehrt."¹⁰¹ Der Verweis im κήρυγμα auf das *Lukasevangelium* ist eine schlagkräftige Widerlegung von Markions Interpretation der *lukanischen* Auferstehungspassage.

Hat man erst einmal die antimarkionitische Tendenz von Frg. VI und Frg. VII entdeckt, versteht man auch, warum die Botschaft, die die Jünger in die Welt zu tragen haben, zunächst die monarchianische Erkenntnis betrifft, "daß es *einen einzigen Gott gibt*". Dies läßt sich gewiß als Inhalt christlicher Predigt für eine pagane Welt des Polytheismus verstehen, man denkt aber auch sofort an eine Bestreitung von Markions Zwei-Götter-Lehre, die seinen Monarchianismus präzisierte, und erinnert an die Eröffnung von IgnEph 7,2: εἰς ἰατρός ἐστιν wie auch an den Hinweis auf die Propheten (!) in IgnMagn 8,2: οἱ γὰρ θεϊότατοι προφῆται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν, ἐνπνεόμενοι

¹⁰⁰ E. Hennecke, NTApō, 169 bemerkt zu der Zeitangabe "12 Jahre" korrekt: "Ein im N.T. nicht bezeugter Termin!" Daß er hier symbolischen Charakter hat, ist offenkundig. Möglicherweise spielt er auf die 12 Stämme Israels an und bedeutet, daß die Heidenmission das Missionsangebot an ganz Israel voraussetzt; die Tradition (vielleicht aus dem KerPe) war noch dem Antimontanisten Apollonius bekannt, cf. Euseb. Caes., Hist. eccl. V,18,1; zu seiner Person, cf. Chr. Marksches, Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus.

¹⁰¹ J. Wagenmann, Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten, 96.

ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπει-
θοῦντας, ὅτι εἷς θεὸς ἐστίν.

Nach Aussage des Klemens zeigt der Verfasser des κήρυγμα in
Frgg. IIa und IIIa, "daß die Angesehensten der Griechen von Gott
nicht in rechter Erkenntnis, sondern in Umschreibung wissen":¹⁰²

" 'Erkennt nun, daß es *einen einzigen Gott* gibt,
der anfangs alles geschaffen hat, weil er auch die Macht hat, ein Ende zu
setzen, und zwar¹⁰³ der Unsichtbare, der alles sieht,
der Unfaßbare, der alles umfaßt,
der Bedürfnislose, dessen alles bedarf und um dessentwillen es da ist,
unbegreiflich, immerwährend, unvergänglich, ungeschaffen,
der alles aufgrund seiner Kraft geschaffen hat' [aus der gnostischen
Schrift]¹⁰⁴, das heißt seines Sohnes."¹⁰⁵

Auch wenn sich der Verfasser des κήρυγμα eindeutig an die
Griechen wendet, so läßt sich zumindest die Frage stellen, ob er
Markion nicht als einen Vertreter einer hellenisierten antijüdischen
Gottesauffassung bekämpft, der den unbekannten Gott vom Schöp-
fer getrennt hatte. So erklärte sich, daß den aus der griechischen
Gotteslehre stammenden negativen Gottesprädikaten voraus ge-
stellt wird, daß der *einzig*e Gott der *Schöpfer*gott ist. Die Bezeich-
nung des Einzigen als des Schöpfers gewinnt um so mehr Gewicht,

¹⁰² Zur Interpretation dieses Textes cf. P. Nautin, Les citations, 99 und W.
Rordorf, Christus als Logos und Nomos, 427-429.

¹⁰³ Mit guten Gründen von P. Nautin, Les citations, 102f. nicht als Zusatz
des Klemens, sondern als Text des KerPe erklärt (καί-explicativum).

¹⁰⁴ P. Nautin, Les citations, 103 ist der Meinung, es handele sich um eine
in den Text gedrungene Glosse; offensichtlich (cf. die Ausgabe GCS) ist das
nachfolgende auch Referat des Klemens, cf. KerPe, Frg. IIb.

¹⁰⁵ KerPe, Frg. IIa (Clem. Alex., Strom. VI,5,39): Οὐ κατ' ἐπίγνωσιν
ἴσασι τὸν θεόν, ἀλλὰ κατὰ περίφρασιν Ἑλλήνων οἱ δοκιμώτατοι, Πέτρος
ἐν τῷ κηρύγματι λέγει· "γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεὸς ἐστίν, ὃς ἀρχὴν
πάντα (mit L³) ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων, καὶ ὁ ἀόρατος, ὃς
τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα
ἐπιδέεται καὶ δι' ὃν ἐστίν, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἀφθαρτος, ἀποίητος,
ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμει αὐτοῦ" [τῆς γνωστικῆς γραφῆς],
τουτέστι τοῦ υἱοῦ.

als der Verfasser am Ende des Fragmentes darauf hinweist, daß dieser Einzige vermittels *seiner* Kraft (von ihm oder Klemens auch "Sohn" genannt), geschaffen hat. Die Kraft ist gegenüber Gott kein zweites Subjekt, sondern zusammen mit dem Unsichtbaren ein einziges. Das Schöpfersein ist das Thema, das im Anschluß an das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes alle weiteren negativen Epitheta Gottes rahmt.

Noch deutlicher wird im folgenden Referat des Klemens (= Frg. IIb) das monarchianische Anliegen, die Einzigkeit Gottes und die Schöpfung zusammenzubringen:¹⁰⁶

"Wirklich ein einziger ist nämlich Gott, der einen Anfang von allem schuf, schreibt Petrus, indem er auf den erstgeborenen Sohn hinweist, wobei er genau (den Vers) begriff: 'Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde' (Gen 1,1)."¹⁰⁷

Daß der Verfasser des κήρυγμα in der Tat bei diesen Gedankenschritten zwei verschiedene Adressaten im Auge hat, nämlich Griechen und den auf nicht mehr jüdischem Fundament stehenden Markion, machen die Fortsetzung von Frg. IIa und vor allem die vermutlich von Klemens stammenden Hervorhebungen (in Klammern gesetzt) in Frg. IIIa deutlich:

"Diesen Gott verehrt nicht in der Weise der Griechen" (da ja auch die bei den Griechen Angesehenen denselben Gott wie wir verehren, jedoch nicht in vollkommener Erkenntnis, da sie nicht die Überlieferung durch den Sohn kennen. Deshalb sagt er), "Verehrt nicht" (—er sagt nicht: den Gott, den die Hellenen [verehren], sondern—) "in der Weise der Griechen". (Damit unterscheidet er die Art der Gottesverehrung, *verkündet aber nicht einen anderen [Gott]*).

¹⁰⁶ Cf. A. Harnack, Die Auslegung ἐν ἀρχῇ = ἐν λόγῳ (ὁ λόγος) Genes. 1,1 in der altchristlichen Literatur mit der Parallele zum KerPe in der Altercatio II,8 (für den Hinweis danke ich meinem früheren Kollegen, Herrn Dr. F. X. Risch).

¹⁰⁷ Clem. Alex., Strom. VI,7,58: Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν πάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει, συνελθὲς ἀκριβῶς τό· ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

Was nun das) "nicht in der Weise der Griechen" (bedeutet, das wird Petrus selbst klar machen, indem er hinzufügt:) "Denn aus Unkenntnis und ohne wie wir gemäß der vollkommenen Erkenntnis¹⁰⁸ Gott zu kennen haben sie das, was er ihnen zur Nutzung in die Gewalt gegeben hat, (nämlich) Hölzer und Steine, Erz und Eisen, Gold und Silber zu Figuren geformt und haben, indem sie deren Materie und ihren Gebrauch <vergaßen>, das, was der Existenz dienen sollte, (als Götter) aufgestellt und verehren das, was Gott ihnen zur Nahrung gegeben hat, die Vögel der Luft und die Schwimmtiere des Meeres, die Kriechtiere der Erde mit den vierfüßigen Tieren des Feldes, Wiesel und Mäuse, Katzen, Hunde und Affen; und das, was ihnen zur Speise dienen sollte, opfern sie den eßbaren (Tieren), und indem sie Toten Totes darbringen, als wären sie Götter, sind sie Gott gegenüber undankbar, da sie dadurch leugnen, daß er existiert."¹⁰⁹

Der Verfasser des κήρυγμα bestreitet,¹¹⁰ daß der Schöpfergott— auffallend sind die teilweise an den Schöpfungsbericht der Genesis erinnernden Produkte des Schöpfers—nach der Weise der Griechen oder Hellenen in seinen Geschöpfen zu verehren sei, so als seien diese selbst Götter. Seine Begründung lautet systematisch formuliert: Bringt man nämlich "Toten Totes" dar, bringt man Acharistia (und nicht Eucharistia) dar und betrachtet den Schöpfer als nichts anderes als seine Geschöpfe, bestreitet man die (wahre) Existenz des Seienden. Erneut wird diese nicht sofort erhellbare Überlegung einsichtig, wenn sie nicht nur eine Kritik der Hellenen sein will, sondern auch Markions Theologie die Basis entziehen möchte. Denn dieser hatte einen *anderen, zweiten* Gott eingeführt, weil er den Schöpfer nicht als höchsten Gott betrachten wollte. Hiergegen setzt das Fragment des κήρυγμα eine Gegenüberlegung, worauf Klemens selbst deutlich hinweist: Der Verfasser des κήρυγμα wolle mit seiner Kritik an den Hellenen nicht—wie Markion(?)—einen "anderen" Gott als den Schöpfergott der Griechen einführen,

¹⁰⁸ Der Passus "gemäß der vollkommenen Erkenntnis" scheint mir keine Glosse zu sein (so urteilt auch P. Nautin, *Les citations*, 104), sondern ist notwendiges Pendant zur Behauptung der Unkenntnis der Hellenen zu Beginn des Satzes, gg. W. Schneemelcher, *NTApo*⁵, 39.

¹⁰⁹ Clem. Alex., *Strom.* VI,5,39f.

¹¹⁰ Cf. auch *Frg.* IIIb.

ja, so Klemens (vielleicht mit dem Kerygma), "auch die bei den Griechen Angesehenen" verehrten auch "*denselben* Gott wie wir". Wenn Klemens das von ihm zitierte Fragment nicht mißinterpretiert hat, bietet seine Deutung einen weiteren Hinweis auf die monarchianische und zugleich antimarkionitische Tendenz des κήρυγμα.

Wie in Frg. VII spricht der Verfasser auch in Frg. VI—es steht in deutlich inhaltlichem Bezug zu Frg. VII—, diesmal sogar in Herrenrede, von der Heidenmission der vom Auferstandenen beauftragten Apostel. Darüber hinaus aber räumt er zunächst ausdrücklich Israel die Möglichkeit der Buße ein, und dies, obwohl er in Frgg. IVa und IVb in Parallele zur Kritik der Gottesverehrung bei den Hellenen auch die der Juden kritisierte. Sowohl Juden wie Heiden sollen jedoch nicht sagen können: Wir haben die Frohe Botschaft nicht gehört:

"So lernt auch ihr fromm und gerecht das, was wir euch überliefern, und bewahrt es, indem ihr Gott durch Christus auf neue Weise verehrt. Denn wir haben in den Schriften gefunden, wie der Herr sagt: 'Siehe ich errichte euch einen neuen Bund, nicht wie ich [einen] geschlossen habe mit euren Vätern auf dem Berg Horeb' (cf. Jer 31[38], 31f.; Dtn 29, 1; Hebr 8, 8f.). Einen neuen hat er uns gesetzt. Denn das, was Griechen und Juden betrifft, ist alt, wir aber sind die Christen, die ihn als drittes Geschlecht auf neue Weise verehren." (Frg. V)

Wären nicht bereits all die Überlegungen vorausgeschickt, könnte man bei der Lektüre dieses Textes auf den Gedanken kommen, einen Markionschüler vor sich zu haben. Nach W. Kinzig war Markion wohl "der erste Theologe gewesen ..., der das Neuheitsdenken des Neuen Testamentes aufgegriffen und radikal weitergedacht hat."¹¹¹ Adolf von Harnack schreibt: "Kein Stichwort scheint in den Antithesen häufiger gewesen zu sein als 'neu' ".¹¹² Dennoch besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen Markion und dem

¹¹¹ W. Kinzig, *Novitas Christiana*, 126.

¹¹² A. v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott*, 87.

Verfasser des κήρυγμα. Während Markion das Testament der Juden als "alt" bezeichnete und darum auch das darin für ihn aufscheinende Gottesbild abtat, äußert sich Pseudopetrus zwar kritisch gegenüber hellenischer und jüdischer Gottesverehrung, versteht aber das Christentum noch nicht als "das dritte Geschlecht" im Gegensatz zu den beiden anderen, wie Adolf von Harnack scharfsinnig bemerkt hatte.¹¹³ Wichtiger noch, er steht "in jüdischer Tradition (Exegese von Jer 31[38],31ff; gegen Paulus und Hebr)."¹¹⁴ Während Markion aufgrund des Gegensatzes von Altem und Neuem Bund, von Israel und der Kirche "die Möglichkeit von heilsgeschichtlichem Fortschritt von vornherein abschnitt",¹¹⁵ löst das κήρυγμα die Christen weder aus dem Hellenentum noch aus dem Judentum heraus, sondern behauptet lediglich, die von Christen geübte Gottesverehrung sei die—freilich überlegene und adäquatere—"dritte Weise" des Kultes.¹¹⁶ Die Übernahme des Neuheitsthemas als solches aber erklärt sich am einfachsten, wenn das κήρυγμα auf Markion als Gegner reagierte.

Die Verbindung von Altem und Neuem Testament, die Markion bestritten hatte, wird auch in Frgg. IX und X des κήρυγμα in einem heilsgeschichtlichen Aufriß hervorgehoben:

"Wir aber öffneten die Bücher der Propheten, die wir besaßen; teils sprachen sie von Christus Jesus in Gleichnissen, teils in Andeutungen, teils zuverlässig und ausdrücklich; und wir fanden auch seine Ankunft und den Tod und das Kreuz und alle übrigen Strafen, die die Juden über ihn brachten, auch die Auf-

¹¹³ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I 265.

¹¹⁴ W. Kinzig, Novitas Christiana, 144; cf. H. Paulsen, Das Kerygma Petri, 17f.

¹¹⁵ W. Kinzig, Novitas Christiana, 140.

¹¹⁶ Hierauf verweist W. Kinzig, Novitas Christiana, 147 im Anschluß an A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, I, 265; in der griechischen Fassung der Apologie des Aristides werden (in Übernahme des Gedankens aus dem κήρυγμα Πέτρου?) ebenfalls Juden und Christen zusammengekommen als "Gottesverehrer", Arist., Apol. 2,2.

erweckung und die Aufnahme in den Himmel vor der Erbauung Jerusalems, wie all dies aufgeschrieben war, was er leiden sollte und was nach ihm sein sollte. Als wir all das erkannt hatten, glaubten wir Gott wegen der Aussagen der Schrift über ihn."¹¹⁷

Markion, in dessen Lukasrezension Lk 5,39 nicht vorhanden war ("Niemand, der vom alten Wein trinkt, will neuen; denn er spricht: Der alte ist milder"), hob hervor, Christus sei nicht von den Propheten angekündigt worden, ja, diese hätten ihn gar nicht gekannt (cf. Tertull., Adv. Marc. I,8,1; 9,1; V,16,3). Christus habe seine Botschaft nämlich in einer "neuen Form der Rede" (*"noua forma sermonis"*, cf. Tertull., Adv. Marc. IV,11,12) geäußert, die mit der des Alten Testaments nicht harmoniere, sondern ihr gegenüber in Kontrast stünde. Christus habe in Gleichnissen und Antworten auf Fragen geredet. Beglaubigt werde diese Botschaft durch die Taten Christi, etwa die Auferweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17), dem *"nouum documentum"* (cf. Tertull., Adv. Marc. IV,18,2) oder die Aufhebung des Sabbatgebotes (Lk 6,1-5), nicht aber durch jüdische Schriftwerke.¹¹⁸

Liest man das κήρυγμα als Widerrede gegen Markion, wird überhaupt erst die Argumentationsrichtung des vorgenannten Zitats verständlich: Gegenüber Markions Ansatz formuliert das κήρυγμα nämlich gerade umgekehrt. Die Taten Christi und das, was an ihm und mit ihm geschehen ist, werde durch die jüdische Botschaft beglaubigt und zwar vor allem durch "die Bücher der Propheten", durch deren Gleichnisse, Andeutungen, Anspielungen und direkten Erwähnungen Jesu Christi. Wie der Verfasser des Barnabasbriefes

¹¹⁷ Clem. Alex., Strom. VI,15,128: Ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἶχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεῖ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὗρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι, καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται. ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν; cf. R. M. Hübner weiter oben S. 77.

¹¹⁸ Cf. W. Kinzig, Novitas Christiana, 128.

findet auch der des κήρυγμα alles Christus Betreffende in der Schrift, nämlich im "Alten Testament", das die Grundlage darstellt für den christlichen Glauben.¹¹⁹ Mehr noch, den *Herrn selbst* nennt Pseudopetrus nicht anders als Irenaeus und Tertullian gegenüber Markion mit Berufung auf Jes 2,3 "*Gesetz und Logos*" (Frgg. Ia-c),¹²⁰ jedoch ohne wie Markion mit der Neuheit des aus Zion und Jerusalem hervorgegangenen neuen "Gesetzes" und "Logos" das Band zwischen Altem und Neuem Gesetz und Logos zu durchschneiden. Der Monarchianismus der Formulierung des κήρυγμα kommt in der drastischen Redeweise zum Ausdruck, in welcher Christus und Gott unterschiedslos gleichgesetzt werden: "Wir aber öffneten die Bücher der Propheten, die wir besaßen; (sie) sprachen ... von *Christus Jesus* ... Als wir all das erkannt hatten, glaubten wir *Gott* wegen der Aussagen der Schrift *über ihn*". Der Vergleich mit dem wohl vor Markions römischem Wirken entstandenen Barnabasbrief zeigt, daß der Bezug auf das Alte Testament nicht notwendig gegen Markion formuliert sein muß. Doch die Benutzung von Jes 2,3 und die Bezeichnung des Herrn als "Gesetz und Logos" und die mit ihr verbundene Verknüpfung von "Altem" und "Neuem Testament" im *Kerygma Petri* ist, wie Irenaeus und Tertullian beweisen, *spezifisch antimarkionitisch*.

Für eine spezifisch antimarkionitische Ausrichtung von Frg. IX spricht auch das folgende Fragment X, das nach Aussagen Klemens' im κήρυγμα bald auf Frg. IX gefolgt sei:

"Denn wir erkannten, daß Gott es wirklich angeordnet hatte, und nichts sagen wir ohne die Schrift."

¹¹⁹ Zum Barnabasbrief cf. jetzt J. Carleton-Paget, *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background*, und R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century*, und den 1999 erschienenen gewichtigen Kommentar von F. R. Prostmeier.

¹²⁰ Cf. Iren., *Adv. haer.* IV,34,4; Tertull., *Adv. Marc.* III,21,3; IV,1,3f.; V,4; H. Paulsen, *Das Kerygma Petri*, 23-26 (mit Parallelen aus dem 2. Jh.); W. Rordorf, *Christus*.

Ein solches Statement, in welchem die Schriftbezogenheit (auf das AT!) nicht paränetisch beispielhaft, sondern apodiktisch reflektiert vorgetragen wird, erklärt sich am ehesten auf dem Hintergrund einer Bestreitung der Gegründetheit christlichen Glaubens auf das Alte Testament.¹²¹ Stellt man Markion dagegen, der das Alte Testament als normative Schrift des Christentums zurückwies, innerhalb des Neuen Testaments im Lukasevangelium die Geburts- geschichte strich und Leben, Sterben und Auferstehung Christi nicht materiell-fleischlich, sondern pneumatisch-leiblich auffaßte, versteht man, warum der Verfasser des κήρυγμα die Bedeutung des Alten Testaments heraushebt und die wichtigsten Glaubensdata Christi von dessen Ankunft über Leiden und Auferweckung bis zur Himmelfahrt mit dem ausschließlichen Hinweis auf die Schrift betont.

Zusammenfassung: Mit dem Durchgang durch die einschlägigen Fragmente des κήρυγμα sollte zunächst gar nicht die monarchianische und antimarkionitische Ausrichtung dieser Texte dargelegt, sondern nichts anderes als eine Antwort auf die Frage gesucht werden, ob die inhaltliche, formale und antilogische Ausrichtung der "Doctrina Petri" und des κήρυγμα Πέτρου grundsätzlich verschieden sind und beide folglich nicht miteinander harmonieren oder ob die unter den beiden Titeln laufenden Fragmente Merkmale aufweisen, die für eine Identität von "Doctrina" und κήρυγμα sprechen. Die Übereinstimmungen erbringen jedoch ein verblüffend eindeutiges Ergebnis:

1. Zentrales Thema von "Doctrina" und κήρυγμα ist die Auferstehung Christi und zwar mit erkennbarem Bezug auf das im Lukasevangelium Berichtete.

¹²¹ Cf. die antimarkionitischen Belege aus Isid. Pel., gesammelt von R. Riedinger, Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandrien, 26f.

2. Die Lebensdata Christi werden nicht spiritualisiert, auch wenn Termini der philosophischen Gotteslehre mit Blick auf Christus diskutiert werden:

"Doctrina": σώματος;

κήρυγμα: ἀχώρητος, ἀνεπιδείης, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἄφθαρτος, ἀποίητος.

3. Formal läßt sich feststellen: Sowohl in der "Doctrina" wie im κήρυγμα begegnen nichtkanonische Herrenworte des Auferstandenen.

4. In beiden untersuchten Texten scheint die Theologie desselben Opponenten, nämlich die des Markion, als ein markantes gegennerisches Profil auf, von welchem sich der Verfasser zu distanzieren sucht und welches ihn zugleich thematisch beeinflußt hat. Zumindest ein Grund, daß die Schrift unter den Namen des Petrus gestellt wurde, war möglicherweise der Wunsch, mit der Autorität des Petrus und mit der des Zwölferkreises dem sich auf Paulus stützenden Markion entgegenzutreten.

Die Gegenproben weiter oben (a-b) und auch der Vergleich der Inhalte der Fragmente (c) haben ergeben, daß nichts gegen eine Identität von "Doctrina Petri" und κήρυγμα Πέτρου spricht. Es bestätigt sich der äußere Befund, wonach von einem Umlauf einer διδασκαλία Πέτρου in der Alten Kirche keine Nachrichten vorhanden sind. "Doctrina Petri" dürfte demnach nichts anderes als Rufins Übersetzung von κήρυγμα Πέτρου sein.¹²² Überzeugt dieses Ergebnis, dann haben wir über den in den Sammlungen von E. v. Dobschütz, E. Preuschen, E. Hennecke, M. G. Mara und W. Schneemelcher gegebenen Bestand von Fragmenten des κήρυγμα Πέτρου hinaus nicht nur das bereits von Dobschütz und Hennecke dieser Schrift unter Vorbehalt zugewiesene Herrenwort aus Origenes' Präfatio zu "De principiis" hinzugewonnen, sondern müssen auch das Referat berücksichtigen, welches Origenes an dieser

¹²² Zum selben Ergebnis gelangten bereits J. N. Reagan, *The Preaching of Peter*, 73f.; G. Bardy, *Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux*, 14; M. Elze, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, 52.

Stelle vom weiteren Inhalt der von ihm bzw. Herakleon benutzten Schrift gegeben hat.¹²³

Was die Datierung der Schrift anbelangt, so wird man sie nach Markions Auftreten und, wie eingangs dargelegt, vor 170/180 ansetzen.¹²⁴

Wenn nun wahrscheinlich ist, daß das κήρυγμα Πέτρου als eine Vorlage für die Ignatianen gedient hat, dann hat das zur Folge, daß diese nach diesem Text und damit nach Markion anzusetzen sind. Da in den Ignatianen nicht ausschließlich Markion als gegnerisches Profil begegnet, sondern diese Schriften offenkundig mit dem noëtianischen Material auch deren valentinianische Gegenüber als Gegner aufnimmt und, vergleicht man IgnEph 9,1; IgnTrall 6,2; IgnMagn 9,1.3, wohl noch weitere gegnerische Gruppen im Visier haben, wird man diese Schriften eher einige Zeit nach der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als vor dieser anzusetzen haben, was ihre zeitliche Datierung durch R. M. Hübner stützt.¹²⁵

¹²³ Wie die bei E. Hennecke, NTApō, 171 unter b) (= W. Schneemelcher, NTApō⁵, 37f.) und weitere von E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, 84-105 als Dubia angeführten Fragmente zu bewerten sind, ist einer weiteren Untersuchung vorbehalten.

¹²⁴ Zur näheren Eingrenzung der Datierung durch die Annahme einer Benutzung des KerPe von Aristides u.a., cf. H. Paulsen, Das Kerygma Petri; M. G. Mara, Il Kerygma Petrou, 315; W. Rordorf, Christus.

¹²⁵ Wohl wegen dieser Unschärfe und Traditionsgebundenheit ist es so schwierig, die Gegner der Ignatianen zu bestimmen, cf. H. Paulsen, Die Briefe des Ignatius von Antiochien, 64f.; J. Starck, L'Eglise de Pâques sur la Croix. La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères Apostoliques, 348.

Register

1. Schriftstellen

<i>Gen</i>		<i>Eccl</i>	
Gen 1	213	Eccl 4,12	208
Gen 1,1	278, 279	<i>Weish</i>	
Gen 1,3.7.9	179	Weish 7,25f.	213
		Weish 9,1	213
<i>Ex</i>		<i>Sir</i>	
Ex 12,12	226	Sir 7,30	224
Ex 12,13	187	Sir 51,1f.	224
Ex 33,20	84, 114		
<i>Dtn</i>		<i>Jes</i>	
Dtn 6,5	223	Jes 2,3	283, 284
Dtn 26,8	226	Jes 7,14-16	63, 230
Dtn 29,1	281	Jes 9,5	192
		Jes 11,2	192
<i>Sam</i>		Jes 42,1	214
2Sam 7,14	214	Jes 43,10f.	14, 188, 226
		Jes 43,11	224
<i>Jdt</i>		Jes 44,24	224
Jdt 16,14	179	Jes 45,21	14, 188, 224, 226
		Jes 49,7	224
<i>Ijob</i>		Jes 61,1	225
Ijob 11,2f.	166	Jes 63,9 . 14, 187, 188, 226, 227, 231	
		Jes 65,15f.	187, 227
<i>Ps</i>		<i>Jer</i>	
Ps 2,7	214	Jer 31[38],31f.	281
Ps 3,6	139	<i>Ez</i>	
Ps 24,7	104	Ez 37,26f.	119
Ps 32,8f.	179	Ez 43,7	119
Ps 33,9	213		
Ps 109,3	23	<i>Bar</i>	
Ps 110,1	123	Bar 3,36-38 60, 61, 62, 92, 115, 116,	
Ps 117,20	114 117, 119, 188, 228, 229, 230, 231	
Ps 118,120	202		
Ps 148,5	179		

Bar 3,36.38	60, 63	Joh 3,29	107
Bar 3,36	61	Joh 10,17f.	170
Bar 3,38 13, 45, 60, 61, 62, 63, 75,		Joh 10,30	61, 62
... 83, 84, 86, 115, 117, 118, 124, 188,		Joh 10,38	61
..... 190, 231, 239		Joh 14,9	62, 150
<i>Joël</i>		Joh 14,9-11	61
Joël 2,27	118	Joh 14,10	61, 62
<i>Zef</i>		Joh 19,30	122
Zef 3,5	119	Joh 19,34	57, 123, 124, 125, 126
<i>Sach</i>		Joh 19,34.(37)	123, 124
Sach 2,14	119	Joh 19,34.37	123, 124
Sach 12,10	123	Joh 19,36	24
<i>Mt</i>		Joh 19,37	123, 124, 125, 268
Mt 12,18	214	Joh 20,28	188
Mt 26,57	125	<i>Apg</i>	
Mt 28,19	4	Apg 3,13.26	214
<i>Lk</i>		Apg 10,36	33
Lk 1,35	77, 191	Apg 17,27	160
Lk 6,13f.	275	Apg 20,28	186
Lk 6,1-5	283	Apg 26,23	169
Lk 7,11-17	283	<i>Röm</i>	
Lk 18,27	84	Röm 1,3f.	191
Lk 23,46	122, 123, 124	Röm 1,23	104
Lk 24,36-39	257, 258	Röm 8,11	170
Lk 24,37-39	247, 258, 259, 260,	<i>1Kor</i>	
Lk 24,37.39	259	1Kor 6,14	170
..... 261, 264, 265, 266, 272		1Kor 8,6	106, 125, 268
Lk 24,39	106, 160, 260, 282	1Kor 15,45-47	7
<i>Joh</i>		1Kor 15,47f.	8
Joh 1,1ff.	37	1Kor 15,50	258
Joh 1,1	106, 182, 198	<i>2Kor</i>	
Joh 1,13f.	191	2Kor 5,17	265
Joh 1,14	23, 233	<i>Gal</i>	
Joh 1,17	23	Gal 1,1	170
Joh 1,18	23	<i>Eph</i>	
Joh 1,26f.	116	Eph 1,20	170
Joh 1,26	115, 118	Eph 4,6	4
Joh 2,19	170	Eph 4,22-24	265
Joh 3,13	5, 7, 8	Eph 5,1	179

<i>Kol</i>		<i>2Petr</i>	
Kol 3,9f.	265	2Petr 1,1	189
<i>1Tim</i>		2Petr 3,4	218
1Tim 6,13	136, 175	2Petr 3,10	218
		2Petr 3,12	218
<i>Tit</i>		<i>1Joh</i>	
Tit 2,13	188, 218	1Joh 1,1	160
<i>Hebr</i>		1Joh 4,2	166
Hebr 1	213	1Joh 5,20	150, 218
Hebr 1,3	213		
Hebr 1,5	214	<i>2Joh</i>	
Hebr 8,8f.	281	2Joh 7	166

2. Nichtkanonische antike Autoren und Schriften

<i>Adamantius, Dialogus</i>		<i>Apokryphe Apostelakten</i>	
Dial. V	259, 260, 266	ActJ 77	233
Dial. V (176,22-24 B.)	260	ActJ 82	233
		ActJ 85	233
<i>Aelius Aristides</i>		ActJ 94-102.109	185
Or. 47,57	175	ActJ 95,6 (201 J.-K.)	57
		ActJ 97,9 (209 J.-K.)	57
<i>Amphilochius von Ikonium</i>		ActJ 101	188
In natalitia Domini 1f. (5f. D.)	231	ActJ 101,12-14 (213-215 J.-K.) ..	186
		ActJ 107f.	224, 233
<i>Anonyma</i>		ActJ 107,1-5 (295-297 J.-K.)	189
Spoudasma adv. Artemon		ActJ 112	233
(Euseb. Caes., Hist. eccl. V,28) ..	180		
		ActPe	154
PHeid 1-6	189, 233	ActPe 5	233
		ActPe 5 (51,7 L.)	189
<i>Antipater von Bostra</i>		ActPe 6	233
Adversus Origenem	252	ActPe 6 (52,8 L.)	189
		ActPe 7	233
<i>Apokryphe Apokalypsen</i>		ActPe 7 (53,26 L.)	189
ApcPe (aeth.) 16	189, 233	ActPe 20	69, 70, 71, 72, 73,
	 97, 153, 159, 161, 234	
ApocEsr 7,1 (33 W.)	186	ActPe 20 (67,20-68,10 L.)	184
		ActPe 20 (67,24 L.)	62
		ActPe 20 (68,1-9 L.)	69

ActPe 20 (68,3f.8f. L.)	159		
ActPe 20 (68,4f. L.)	120	Apostolische Konstitutionen	
ActPe 21	233	ConstAp VIII (12,30-33)	150
ActPe 21 (69,14 L.)	189		
ActPe 23 (71,27f. L.)	184	Aristides	
ActPe 28	233	Apol. 1,4f.	18, 98
ActPe 28 (74,24 L.)	189	Apol. 1,5	110
ActPe 32 (82,12f. L.)	184	Apol. 2,2	282
ActPe 39	233		
ActPe 39 (98,12f. L.)	189	Ascensio Isaiae	
		9,5	189, 233
ActPhil 141 (Version B)	167	10,7-31	104
		11,22-33	104
ActPl	189, 233		
		Athanasius von Alexandrien	
ActThom 45 (162,20 B.)	188	Ad Serapionem III 6	
		(PG 26, 633C-636A)	4
Apolinarius von Hierapolis		De decr. Nic. syn. 26,2f.	31
De pascha	125	Ep. ad Epictet., bei Epiphan., Pan.	
De pascha, Frg. 4 (246 P.)	57	haer. 77,8,6 (423,19-21 H.)	37
Apolinarius von Laodicea		Ps.-Athanasius von Alexan-	
Ad Iovianum (250-253 L.)	6	drien	
Anaceph. 12 (243,20-22 L.)	7	C. Apollin. I 3 (PG 26, 1097B)	6
De unione lf. (185,14-186,7 L.)	7	C. Apollin. I 4; 7 (PG 26, 1097C;	
Ep. ad Dionys. A 7 (259,5-7 L.)	8	1104B)	8
Frg. 81 (224,14f. L.)	6	C. Apollin. I 7 (PG 26, 1105A-B) ...	6
Kata meros pistis 11 (171,7 f. L.)	118		
Kata meros pistis 30f.		Athenagoras	
(178B,4-179B,9 L.)	6	Legatio 10	73
Kata meros pistis 31	7	Legatio 10,1	98
Kata meros pistis 31 (179B,4-7 L.)	7	Suppl. 10	237
Quod unus sit Christus 6			
(298,5f. L.)	37	sog. Barnabasbrief	
		Barn 1,7	223
Ps.-Athan. (Apolin.), C. Arianos IV		Barn 2,10	223
(PG 26, 468-525)	211	Barn 4,11f.	223
Ps.-Athan. (Apolin.), C. Sabellianos		Barn 4,13	223
lf. (PG 28, 96D-97C)	208	Barn 5,1,5	223
Ps.-Athan. (Apolin.), C. Sabellianos 8		Barn 5,5	223, 225
(PG 28, 109C)	208	Barn 5,6f.	170
Ps.-Bas. (Apolin.), Adv. Eunomium		Barn 5,6	139, 223, 225
IV-V	211	Barn 5,7	170, 223

Barn 5,9.11	223	Exc. ex Theod. 29	194
Barn 5,10f.	166	Exc. ex Theod. 32,1f.	194
Barn 5,10	223	Exc. ex Theod. 35,1	194
Barn 5,11	139	Exc. ex Theod. 36,1	194
Barn 5,13	202	Exc. ex Theod. 41,1	194
Barn 6,3	223	Exc. ex Theod. 43-65	106
Barn 6,7	202	Exc. ex Theod. 59	105, 163
Barn 6,7.9	224	Exc. ex Theod. 59,2	124
Barn 6,12	223, 225	Exc. ex Theod. 59,3f.	124
Barn 6,13	223, 253	Exc. ex Theod. 59,3	71, 117
Barn 6,14	223, 224, 225	Exc. ex Theod. 59,3 (178 S.)	106
Barn 7,2	223	Exc. ex Theod. 60	124
Barn 7,3	225	Exc. ex Theod. 61f.	123
Barn 7,11	223	Exc. ex Theod. 61	125
Barn 8,3	253	Exc. ex Theod. 61,3	124
Barn 8,5f.	223	Exc. ex Theod. 61,3 (180 S.)	123
Barn 8,7	223	Exc. ex Theod. 62	122
Barn 9,1	223	Exc. ex Theod. 62,1f. (182 S.)	123
Barn 9,7	223	Exc. ex Theod. 62,2	124
Barn 10,2	223	Exc. ex Theod. 62,3	124
Barn 12,1f.	225	Exc. ex Theod. 64	200
Barn 12,2	223		
Barn 12,10f.	223	Strom. II,15,67f.	244
Barn 14,4	174	Strom. V,6 (348,9-11 St. /F. /T.)	188
Barn 14,5-9	224	Strom. VI,5,39f.	280
Barn 14,5f.	224	Strom. VI,5,39	73, 278
Barn 14,9	225	Strom. VI,5,39,3	144
Barn 15,5	223	Strom. VI,6,48	275
Barn 18,1	223	Strom. VI,7,58	279
Barn 19,2	223	Strom. VI,15,128	77, 282
Barn 19,2 (186.188 W.)	223	Strom. VI,16	165
Barn 19,9	223		
Barn 21,1	223	Clemens von Rom	
Barn 21,5	223	1Clem inscr.	212
		1Clem 1,1	212
		1Clem 2,1	186
		1Clem 2,2	215
		1Clem 2,3	212
		1Clem 7,4	214
		1Clem 7,6f.	253
		1Clem 8,1	215
		1Clem 9,4	253
		1Clem 12,7	213
		1Clem 16,2	213, 214, 215
		1Clem 17,1	253
Clemens von Alexandrien			
Exc. ex Theod. 1	122		
Exc. ex Theod. 1,1-2 (52-54 S.) ..	122		
Exc. ex Theod. 4,2	200		
Exc. ex Theod. 7,1f.	194		
Exc. ex Theod. 11,3	35		
Exc. ex Theod. 12,1	201		
Exc. ex Theod. 14,1	264		
Exc. ex Theod. 18,1	113		
Exc. ex Theod. 23,1	194		

1Clem 19,2	212	12,1-6	221
1Clem 20,11	212, 213	12,1f.	218
1Clem 22,1	215	13,2-4	221
1Clem 23,1	213	14,4	221
1Clem 24,5	178, 213	16,1	221
1Clem 26,1	212	17,4-7	221
1Clem 27f.	213	17,4	218
1Clem 27,4	213	19,1-20,4	221
1Clem 29,1	213	20,5	221, 222
1Clem 30,5	166		
1Clem 32,2	214	Cyprian	
1Clem 32,4	212, 213	Testimonia 2,6	60
1Clem 33,3-7	213		
1Clem 36	213	Ps.-Cyprian	
1Clem 36,2	214	Adv. Iudaeos 21f. (113 D.)	139
1Clem 36,4	214	Adv. Iudaeos 28-33	235
1Clem 38,4	213	Adv. Iudaeos 28 (116 D.)	181
1Clem 42,3	215	Adv. Iudaeos 53 (126 D.)	70
1Clem 42,4	253	Adv. Iudaeos 60. 65	182
1Clem 43,6	212, 213	Adv. Iudaeos 60 (129 D.)	77
1Clem 45,2	215		
1Clem 45,7	178, 213	Cyrill von Alexandrien	
1Clem 46,6	215	Comm. in Mt. 13,54	
1Clem 49,6	213	(PG 72,416 B)	35
1Clem 50,7	213		
1Clem 58,2	213, 215	Didache	
1Clem 59,1	215	9,2	214
1Clem 59,2.3.4	214	10,2f.	214
1Clem 59,3	178, 212		
1Clem 59,4	212, 214	Diognetbrief	
1Clem 61,3	212, 213	3-5	196
1Clem 62,2	212	3,2	196
1Clem 63,2	215	7,2	188, 227
1Clem 64	213	8,1	196
1Clem 65,2	213	8,5	196
		8,8	196, 197
sog. zweiter Clemensbrief		9,1	197
1,1	32, 221	11,2-8	196
1,2	221, 222	11,2	201
1,3-8	222	11,3-5	139
1,7	221	11,6f.	139
1,8	221	12	157
2,4	221		
9,5	221		
10,1	221		

Epistula Apostolorum

3 (14)	77, 98, 129, 140, 191
9-10 (20-21)	98
11 (22)	259
13 (24)	104
17 (28)	62, 199, 218
19	138
21 (32)	167, 234
30 (41)	218

Epiphanius von Salamis

Pan. haer. 42,3-5.11 (schol. 78) ..	259
Pan. haer. 48,11,9	188, 228
Pan. haer. 77,1,4	8

Ps.-Epiphanius

De resurrectione 4 (155,18 N.)	52
--------------------------------------	----

Eusebius von Caesarea

Demonstr. ev. 7 procem. (297,1 H.)	118
---	-----

Ep. ad Caesareenses 4 (43,13 O., Urk. 22)	118
--	-----

Hist. eccl. III,3,2	244, 245
Hist. eccl. III,33,4	142
Hist. eccl. III,36,2	142
Hist. eccl. III,36,11	256
Hist. eccl. III,36,11 (278,10-16 Sch.)	256
Hist. eccl. III,36,12	143
Hist. eccl. IV,18,6	14
Hist. eccl. IV,26	29
Hist. eccl. V,1,32.45	36, 111
Hist. eccl. V,4,1f.	87
Hist. eccl. V,13,5-7	14, 30
Hist. eccl. V,18,1	276
Hist. eccl. V,24,5	29
Hist. eccl. V,28,3-6	180
Hist. eccl. V,28,5	15, 29, 196
Hist. eccl. V,28,8-12	181
Hist. eccl. V,28,11	189, 235
Hist. eccl. VI,33,1-3	31

Hist. eccl. VII,6	31
-------------------------	----

Faustus von Apollonias

Ep. ad Petr. (226,24-27 Sch.)	163
-------------------------------------	-----

Gregor von Nazianz

Ep. 20,2	254
Ep. 101,18 ad Cledonium (44 G.) ...	6
Ep. 101,30 ad Cledonium (48 G.) ...	8
Or. 14	254, 255
Or. 17,5	254
Or. 38,2,16-18 (106 G.)	37

Gregor von Nyssa

Adv. Apollinaristas (120,16-121,15; 125,11-127,10 M.)	6
--	---

Hermas

Herm(m) 1,1-2	209
Herm(m) 1,1	74
Herm(s) 5,5,2	218
Herm(s) 5,5,3	218
Herm(s) 5,6	218
Herm(s) 5,6,5	218
Herm(s) 8,3,2	253
Herm(s) 9,1,1	218
Herm(s) 9,2,1	219
Herm(s) 9,12,1f.	219
Herm(s) 9,12,2	218
Herm(s) 9,12,3	218, 220
Herm(s) 9,14,5	218, 219
Herm(s) 9,15,4	253
Herm(s) 9,16,4f.	253
Herm(s) 9,17,1	253
Herm(s) 9,25,2	253

Hieronymus

Comm. in ep. ad Gal. (PL 26,313)	170
De vir inl. 1	245
De vir. inl. 16	256
Prooem. in les. lib. XVIII	256

Hippolyt von Rom

Ref. I,4	67	Ref. IX,10,10	10, 19, 47, 100
Ref. V,26,32 (131,32-132,3 W.)	122	Ref. IX,10,11f.	51, 121
Ref. VI,35,4	266	Ref. IX,10,11f. (245,3-10 W.)	78
Ref. VIII,19,3	30, 41, 228	Ref. IX,10,11	53, 65, 117, 120
Ref. VIII,19,3 (238,19f. W.)	41, 267	Ref. IX,10,11 (244,20-245,6 W.)	174, 229
Ref. IXf.	3	Ref. IX,10,11 (244,20-245,2 W.) ..	73
Ref. IX,6-10,9	43	Ref. IX,10,11 (244,20f. W.)	74
Ref. IX,6-7,8,1	11	Ref. IX,10,11 (244,21f. W.)	60
Ref. IX,6-7	116	Ref. IX,10,11 (244,21f.; 245,1f. W.)	21
Ref. IX,6	30, 95, 235	Ref. IX,10,11 (245,3-6 W.)	115
Ref. IX,6,7,1	155	Ref. IX,10,11 (245,3f. W.)	59
Ref. IX,7-12	228	Ref. IX,10,11 (245,4f. W.)	63
Ref. IX,7,1-8,1	44	Ref. IX,10,12	57, 121, 151, 166, 170, 182, 190, 235
Ref. IX,7,1-3	9, 234	Ref. IX,10,12 (245,6 W.)	52
Ref. IX,7,1	72	Ref. IX,10,12 (245,7 W.)	28
Ref. IX,7,1 (240,16-20 W.)	48	Ref. IX,10,12 (245,8-10 W.)	123
Ref. IX,7,3	9	Ref. IX,10,12 (245,9f. W.)	42
Ref. IX,8,1 (241,4-9 W.)	44	Ref. IX,10,12 (245,10 W.)	11
Ref. IX,8,1 (241,8 W.)	43	Ref. IX,11	2
Ref. IX,8,2 (241,9-14 W.)	67	Ref. IX,11,1 (245,20f. W.)	15
Ref. IX,9-10	14	Ref. IX,11,2f.	9
Ref. IX,9,1-10,8	9	Ref. IX,11,2 (245,21-24 W.)	44
Ref. IX,9,1,4f.	73	Ref. IX,11,2 (245,23f. W.)	11
Ref. IX,10	17, 146, 148, 173	Ref. IX,11,3	9, 30, 235
Ref. IX,10,8,9 (244,2-4.8-11 W.) ..	48	Ref. IX,11,3 (246,2f. W.)	189, 234
Ref. IX,10,9-12	9, 20, 39, 48, 155, 233, 267	Ref. IX,11,15f.	30
Ref. IX,10,9-12 (244,8-245,11 W.)	46	Ref. IX,12,15f.19	9
Ref. IX,10,9-12 (244,11-245,11 W.)	13	Ref. IX,12,15f.	235
Ref. IX,10,9-11 (244,12-17.20-22; 245,2-3 W.)	11	Ref. IX,12,16-19	235
Ref. IX,10,9-10	49, 96, 100	Ref. IX,12,16-19 (248,25-249,12 W.)	15
Ref. IX,10,9-10 (244,12-17.19f. W.)	49	Ref. IX,12,16-19 (248,25-249,9 W.)	27
Ref. IX,10,9f.	109	Ref. IX,12,16-18	189
Ref. IX,10,9f. (244,12-17 W.)	97	Ref. IX,12,16 (248,24-26 W.)	52
Ref. IX,10,9	11, 47, 53, 174	Ref. IX,12,16 (248,24f. W.)	15, 73
Ref. IX,10,9 (244,9f. W.)	43	Ref. IX,12,17-19	14
Ref. IX,10,9 (244,11 W.)	12	Ref. IX,12,17	62
Ref. IX,10,9 (244,13 W.)	113	Ref. IX,12,18f.	235
Ref. IX,10,9 (244,13f. W.)	230	Ref. IX,12,18	120
Ref. IX,10,10f.	11, 47	Ref. IX,12,18 (249,2f. W.)	112
		Ref. IX,12,18 (249,3 W.)	71

Ref. IX,12,19 (249,11f. W.)	44	C. Noët. 5,1.3	229
Ref. IX,12,19 (249,11 W.)	15	C. Noët. 14,3-5	4
Ref. X,1		C. Noët. 15,7	5, 6
(240,13-241,3.8; 283,1-4 W.)	11	C. Noët. 15,7 (81,1-6 B.)	7
Ref. X,19,3f.	266	C. Noët. 17f.	40
Ref. X,19,3 (280,13 W.)	60	C. Noët. 17,2	4, 34
Ref. X,23,3	189	C. Noët. 17,4-18,5	79
Ref. X,26 ..9, 17, 30, 41, 42, 67, 100,		C. Noët. 17,5-18	91
..... 161, 168, 228		C. Noët. 17,5	5
Ref. X,26 (282,23-26 W.)	41, 267	C. Noët. 17,5 (87,6-9 B.)	6
Ref. X,27 17, 42, 48, 96, 149, 150,		C. Noët. 18,3 (89,2-4 B.)	52
..... 155, 173, 174, 228, 233		C. Noët. 18,4	57, 166
Ref. X,27 (283,1-11 W.)	11	C. Noët. 18,4 (89,2-4 B.)	13
Ref. X,27 (283,14f. W.)	42	C. Noët. 18,4 (89,2f. B.)	125
Ref. X,27,1f. 39, 49, 100, 267		C. Noët. 18,4 (89,4f. B.)	123
Ref. X,27,1f. (283,1-11 W.)	42	C. Noët. 18,5	57
Ref. X,27,1f. (283,4-11 W.)	49	C. Noët. 18,7	57
Ref. X,27,1	43, 46, 155	C. Noët. 18,7 (91,9f. B.)	125
Ref. X,27,1 (283,1-4 W.)	48	C. Noët. 18,8 (91,13-16 B.)	123
Ref. X,27,1 (283,4f. W.)	43		
Ref. X,27,2	120	In s. pascha	234
Ref. X,27,2 (283,6f. W.)	96	In s. pascha 2,2 (119,20 N.)	187
Ref. X,27,2 (283,7f. W.)	97	In s. pascha 3 (121,15 N.)	187
Ref. X,27,2 (283,8-10 W.)	97	In s. pascha 3,2f.	
Ref. X,27,2 (283,9 W.)	13, 45, 52	(121,4-123,1 N.)	192
Ref. X,27,2 (283,10 W.)	12	In s. pascha 3,2	36
Ref. X,27,3f. (283,12-284,3 W.)	27	In s. pascha 3,2 (121,13 N.)	111
Ref. X,27,4 (283,19-284,1 W.)	112	In s. pascha 29 (155,5-17 N.)	192
Ref. X,27,4 (283,20 W.)	71	In s. pascha 35	192
Ref. X,28,1f.	9	In s. pascha 38	
Ref. X,33,10f.	76, 114	(159,19-161,2 N.)	187
Ref. X,33,13	52	In s. pascha 45 (165,6-10 N.)	14
Ref. X,33,14	188, 227	In s. pascha 45 (165,8f. N.)	188
		In s. pascha 45,1-4	190
Syntagma	40	In s. pascha 45,1 (165,4-10 N.)	227
		In s. pascha 45,2 (165,16-18 N.)	120
Ps.-Hippolyt		In s. pascha 45,2 (165,17 N.)	71
C. Noët.	3, 33	In s. pascha 46,2	192
C. Noët. 1,2 (43, 7-9 B.)	10	In s. pascha 47 (171,18f. N.)	15
C. Noët. 2,5	229	In s. pascha 47,1	
C. Noët. 2,7	10	(171,18-20 N.)	120, 190
C. Noët. 3,2	10	In s. pascha 47,1 (171,19f. N.)	71
C. Noët. 3,2 (49,9-11 B.)	170	In s. pascha 47,2-3	190
C. Noët. 4,8-11	5, 8	In s. pascha 47,2 (173,1f. N.)	192
C. Noët. 4,8.10	6	In s. pascha 50 (177 N.)	166

In s. pascha 51,10	36	IgnMagn 7,1	178, 189, 190, 192,
In s. pascha 51,10 (179 N.)	200	198, 199
In s. pascha 51,10 (179,9 N.)	111	IgnMagn 7,2	140, 177, 190,
In s. pascha 55,2f.	190	193, 194, 195, 199, 201
In s. pascha 55,2f.		IgnMagn 8,1	137, 139
(183,11-21 N.)	123	IgnMagn 8,2	110, 133, 137,
In s. pascha 53,3f. (181,2-8 N.)	57	138, 139, 140, 142, 177, 178, 192,
In s. pascha 53,3 (181,2-8 N.)	125	193, 194, 195, 198, 199, 277
Ignatianen		IgnMagn 9,1.3	287
IgnEph inscr.	178	IgnMagn 9,1f.	140
IgnEph. inscr.	181	IgnMagn 9,1	174
IgnEph 1,1 ...	178, 179, 180, 186, 201	IgnMagn 9,2	174, 179
IgnEph 3,2	156, 177, 192	IgnMagn 10,1	177
IgnEph 4,1	177	IgnMagn 11	133, 134, 136,
IgnEph 5,2.3	177	137, 139, 140, 266
IgnEph 6,2-7,1	132	IgnMagn 11,1	265, 269
IgnEph 7	1	IgnMagn 15	190
IgnEph 7,2	15, 68, 79, 93, 131,	IgnPhld inscr.	179
.....	132, 133, 134, 137, 140, 142, 143,	IgnPhld 7,2	179
.....	144, 146, 147, 148, 149, 150, 151,	IgnPhld 8,2	134
.....	152, 153, 155, 156, 157, 159, 160,	IgnPhld 9,1	114, 201
.....	161, 165, 166, 168, 169, 172, 173,	IgnPhld 9,2	133, 134, 139
.....	174, 175, 178, 189, 191, 201, 202,		
.....	234, 269, 272, 277	IgnPol 1,2	176
IgnEph 9,1	287	IgnPol 2,2	165
IgnEph 9,2	177	IgnPol 3	1, 176
IgnEph 10,3	179	IgnPol 3,1	132, 174
IgnEph 11,1	177	IgnPol 3,2 ...	37, 68, 71, 93, 106, 110,
IgnEph 14,1-16,2	205	131, 132, 133, 134, 137, 138, 140,
IgnEph 15,1	179	142, 143, 144, 145, 146, 147, 149,
IgnEph 18,1-20,1	194	150, 151, 152, 153, 155, 157, 159,
IgnEph 18,2 ..	57, 133, 134, 136, 137,	160, 161, 162, 163, 164, 165, 168,
.....	179, 180, 189	169, 172, 173, 175, 178, 183, 202,
IgnEph 19	138	234, 269
IgnEph 19,2	174	IgnPol 6,1	172, 176
IgnEph 19,3	110, 178, 193	IgnPol 8,2	176
IgnEph 20	265	IgnPol 8,3	176, 178
IgnEph 20,1	193, 265		
IgnEph 20,2	15, 189	IgnRom inscr.	140, 175, 178, 189
		IgnRom 2,2	142
IgnMagn 1,2	189	IgnRom 3,3	178, 190, 199
IgnMagn 3,2	165	IgnRom 4,1	142
IgnMagn 6,1	140, 192, 195,	IgnRom 5,3	165
.....	198, 199	IgnRom 6,1	178

- IgnRom 6,3 . 146, 179, 180, 181, 201
 IgnRom 7,1 178
 IgnRom 7,2 201
 IgnRom 8,2 179, 193
 IgnRom 9,1 179
 IgnRom 9,5 213
 IgnRom 10,2 194

 IgnSm inscr. 3 193
 IgnSm 1f. 172, 180
 IgnSm 1 134, 136, 191
 IgnSm 1,1f. 133, 137, 179, 201
 IgnSm 1,1 139, 178, 191, 192
 IgnSm 1,2 202
 IgnSm 2f. 265, 266, 267, 270, 271
 IgnSm 2 179, 268
 IgnSm 2,1 57, 133, 151, 172, 178
 IgnSm 3 165, 264, 270
 IgnSm 3,1f. 248, 255
 IgnSm 3,2f. 264
 IgnSm 3,2 160, 174, 189
 IgnSm 3,3 190, 199
 IgnSm 4,1 133
 IgnSm 5-7 176
 IgnSm 5,2 178, 188
 IgnSm 6,1 165, 176
 IgnSm 6,2 171, 172
 IgnSm 7,1 171, 179, 201, 202, 269
 IgnSm 10,1 178

 IgnTrall 1,2 179
 IgnTrall 5,2 165
 IgnTrall 6,2 287
 IgnTrall 7,1 178
 IgnTrall 9f. 172
 IgnTrall 9 133, 134, 265, 266
 IgnTrall 9,1f. 133, 136, 137
 IgnTrall 9,2 171, 172, 179, 269
 IgnTrall 10 172
 IgnTrall 11 180
 IgnTrall 11,1f. 180

 Johannes von Damaskus
 De fide c. Nest. 18,4f. (242 K.).... 163
 De fide c. Nest. 28,4-6 (246f. K.) . 163
 bei K. Holl (TU 20,2, 1899), 233f.
 [Nr. 502f.] 255
 Sacra Parallela (PG 96, 501C) 252

Irenaeus von Lyon
 Adv. haer. I,1,1 (28 R.-D.) 102
 Adv. haer. I,1,1 (28,74-78 R.-D.) 109
 Adv. haer. I,1,3
 (33,121-34,122 R.-D.) 109
 Adv. haer. I,2,1f. 200
 Adv. haer. I,2,1 36, 110
 Adv. haer. I,2,1
 (36,142-37,148 R.-D.) 109, 110
 Adv. haer. I,2,2 (40,172 R.-D.) ... 111
 Adv. haer. I,2,5
 (45,216; 46,219 R.-D.) 111
 Adv. haer. I,4,5-7,5 124
 Adv. haer. I,5,1 (78,489f. R.-D.) 109
 Adv. haer. I,5,2
 (80,500-507 R.-D.) 104
 Adv. haer. I,6,1 163, 173
 Adv. haer. I,6,1
 (92,604f. R.-D.) 106, 163
 Adv. haer. I,7,1 107
 Adv. haer. I,7,1
 (100,675-102,684 R.-D.) 107
 Adv. haer. I,7,2 93, 105, 106,
 120, 163
 Adv. haer. I,7,2
 (105,708-710 R.-D.) 105
 Adv. haer. I,9,2 253
 Adv. haer. I,9,3 163
 Adv. haer. I,9,3
 (145,1037f. R.-D.) 106
 Adv. haer. I,10,2 253
 Adv. haer. I,10,3 140, 253
 Adv. haer. I,10,3
 (162,1162-163,1166 R.-D.) 82
 Adv. haer. I,10,3
 (163,1164-1166 R.-D.) 114
 Adv. haer. I,10,3
 (163,1170-164,1173 R.-D.) 198
 Adv. haer. I,12,2 194
 Adv. haer. I,13,1 109
 Adv. haer. I,13,6

(202,104f. R.-D.)	108	Adv. haer. II,7,6 (76 R.-D.)	108
Adv. haer. I,13,6		Adv. haer. II,12,1	
(202,104 R.-D.)	81	(96,9-16 R.-D.)	120
Adv. haer. I,14,1-15,5	194	Adv. haer. II,12,2	
Adv. haer. I,14,1	109	(98,27f. R.-D.)	198
Adv. haer. I,14,1		Adv. haer. II,13,8	197
(207,144f. R.-D.)	109	Adv. haer. II,13,10	
Adv. haer. I,14,5		(128,222f. R.-D.)	197
(223,268 R.-D.)	109	Adv. haer. II,17,2-8	237
Adv. haer. I,14,6		Adv. haer. II,17,2	198
(224 R.-D.)	104	Adv. haer. II,17,3	198
Adv. haer. I,15,2-3	194	Adv. haer. II,17,3	
Adv. haer. I,15,3		(158,31-36 R.-D.)	120
(242,410-413 R.-D.)	117	Adv. haer. II,17,5	120
Adv. haer. I,15,5		Adv. haer. II,17,8	
(248,463 R.-D.)	109	(166,124f. R.-D.)	197
Adv. haer. I,17,1		Adv. haer. II,28,5	198, 237
(267,620 R.-D.)	109	Adv. haer. II,28,5	
Adv. haer. I,17,2	110, 164	(280,129-282,136 R.-D.)	197
Adv. haer. I,18,1		Adv. haer. II,30,9	237
(276,703 R.-D.)	109	Adv. haer. II,30,9	
Adv. haer. I,18,3		(320, 235-239 R.-D.)	197
(281,745f. R.-D.)	109	Adv. haer. II,30,9	
Adv. haer. I,19,1-20,3	200	(320,247-322,253 R.-D.)	197
Adv. haer. I,19,1f.	109	Adv. haer. III,3,3	88, 141, 253
Adv. haer. I,19,1f.		Adv. haer. III,3,3 (36 R.-D.)	142
(285-287 R.-D.)	114	Adv. haer. III,3,4	89, 141
Adv. haer. I,21,1		Adv. haer. III,4,1 (46 R.-D.)	142
(295,855-857 R.-D.)	108	Adv. haer. III,4,2 (46f. R.-D.)	60
Adv. haer. I,21,1		Adv. haer. III,10	266
(griech. 295,857 R.-D.)	81	Adv. haer. III,10,2	265
Adv. haer. I,21,5		Adv. haer. III,11,1	
(304,87-92 R.-D.)	108	(140,17 R.-D.)	109
Adv. haer. I,23,3		Adv. haer. III,11,4	
(316-318 R.-D.)	103	(150,100 R.-D.)	109
Adv. haer. I,24,4		Adv. haer. III,11,5	
(328,74-78 R.-D.)	103	(154,125-131 R.-D.)	80
Adv. haer. I,24,6		Adv. haer. III,16,1	163
(330,104-110 R.-D.)	103	Adv. haer. III,16,1	
Adv. haer. I,26,2	259	(286,1-7 R.-D.)	107
Adv. haer. I,30,12		Adv. haer. III,16,3	
(380,223-225 R.-D.)	104	(298,94-97 R.-D.)	120
Adv. haer. I,30,13	258	Adv. haer. III,16,6	79, 97, 101,
Adv. haer. II, praef.1		105, 120, 147, 148, 149, 150, 152,	
(22,14 R.-D.)	109	153, 163	

Adv. haer. III,16,6	Adv. haer. IV,20,5
(310,189-314,217 R.-D.) 101	(636,93-97 R.) 83
Adv. haer. III,16,6	Adv. haer. IV,20,5
(310,192-312,201 R.-D.) 80	(638-641 R.) 115
Adv. haer. III,16,6	Adv. haer. IV,20,5
(310,198-312,201 R.-D.) 105	(638,102-108 R.) 84
Adv. haer. III,16,6	Adv. haer. IV,20,5
(312,210-314,217 R.-D.) 80	(638,108-115 R.-D.) 200
Adv. haer. III,20,4 14, 187, 227	Adv. haer. IV,20,5
Adv. haer. III,22,2 126	(640,4-7 R.) 81, 111
Adv. haer. III,24,2 36, 79	Adv. haer. IV,20,5
Adv. haer. III,24,2	(640,122-125 R.) 81
(476,4 R.-D.) 107	Adv. haer. IV,20,5
Adv. haer. IV,4,2 19, 35, 36,	(640,122-124 R.) 85
78, 149, 150, 152	Adv. haer. IV,20,6-11 115
Adv. haer. IV,4,2	Adv. haer. IV,20,7
(420,33-35 R.) 18, 111, 120	(646,169 R.) 85
Adv. haer. IV,6,6 160	Adv. haer. IV,20,8 81
Adv. haer. IV,6,6	Adv. haer. IV,20,8
(448,96-450,100 R.) 62	(650-652 R.) 117
Adv. haer. IV,6,6	Adv. haer. IV,20,8
(448,96f. R.-D.) 107	(652,206f. R.) 75
Adv. haer. IV,7,2	Adv. haer. IV,21,3
(458,27f. R.-D.) 107	(682,63 R.) 114
Adv. haer. IV,11,1 113	Adv. haer. IV,21,3
Adv. haer. IV,17,6 88	(684,71f. R.) 174
Adv. haer. IV,19,2 36, 111	Adv. haer. IV,24,2 160
Adv. haer. IV,20,1-11 115	Adv. haer. IV,24,2
Adv. haer. IV,20,1-8 86	(702,36f. R.-D.) 107
Adv. haer. IV,20,1 36, 78, 83, 111	Adv. haer. IV,27,2 113
Adv. haer. IV,20,2 74	Adv. haer. IV,33,2 126
Adv. haer. IV,20,4-8 121	Adv. haer. IV,34,4 283
Adv. haer. IV,20,4-6 63	Adv. haer. IV,35,3 126
Adv. haer. IV,20,4.5.8 229	Adv. haer. V,1,2 76, 113, 190
Adv. haer. IV,20,4f. 63, 79	Adv. haer. V,1,3 63
Adv. haer. IV,20,4 61, 82, 139	Adv. haer. V,2,1 259
Adv. haer. IV,20,4	Adv. haer. V,28,4 143
(634-636 R.) 117	Adv. haer. V,36,3
Adv. haer. IV,20,4	(466,70-72 R.-D.) 120
(634,70-80 R.) 83	
Adv. haer. IV,20,4 (634,79 R.) 61	Demonstr. 1 157
Adv. haer. IV,20,4	Demonstr. 6 61, 73, 77, 117,
(634,84-636,88 R.) 83	140, 142, 160, 229
Adv. haer. IV,20,5 83, 149, 163,	Demonstr. 9 104
237	Demonstr. 12 117, 229

Demonstr. 44	114	Ps.-Justin	
Demonstr. 45	114	De res. 2.9	270
Demonstr. 52 (69 B.)	199	De res. 9	259, 266
Demonstr. 53	60, 62, 63, 117, 229, 230	Kerygma Petri	
Demonstr. 56 (119 F.)	113	Frg. Ia-c	283
Demonstr. 71	190	Frg. IIa	144, 277, 279
Demonstr. 73 (83 B.)	139	Frg. IIb	278
Demonstr. 79	202	Frg. IIIa	277, 279
Demonstr. 84	104	Frg. IIIb	280
Demonstr. 86	117, 229	Frg. IVa	280
Demonstr. 88	14, 187, 227	Frg. IVb	280
Demonstr. 94	14, 187, 227	Frg. V	265, 281
Demonstr. 97	117, 190, 229	Frg. VI	276, 277, 280
Demonstr. 98	157	Frg. VII	243, 247, 274, 275, 277, 280
Jubiläenbuch		Frg. IX	129, 282, 284
Jub 15,32	226	Frg. X	282, 284
Justin		Dritter Korintherbrief	
Apol. I,13,3f.	168, 210	3Kor 1,14	166
Apol. I,26,5	216	3Kor 9f.	138
Apol. I,31,7	129	3Kor 36	77
Apol. I,58,1-3	216	Markell von Ankyra	
Apol. II,6	168	Frg. 93 (79 Kl.)	231
Apol. II,6,1	73	Frg. 97 (76 Kl.)	224
Dialog. c. Tryph. 2,6	14	Ps.-Athan. (Markell), Ep. ad Lib. 162	
Dialog. c. Tryph. 5	168	Ps.-Athan. (Markell), Ep. ad Lib. 1f.	
Dialog. c. Tryph. 5,4	73	(152, 5-8 T.)	163
Dialog. c. Tryph. 7,1	114	Ps.-Athan. (Markell), Ep. ad Lib. 4	
Dialog. c. Tryph. 36.39.76	253	(152, 15-18 T.)	162
Dialog. c. Tryph. 61,1	192	Martyrium des Andreas	
Dialog. c. Tryph. 63,1	60	MartAndr 16	189, 233
Dialog. c. Tryph. 71,2	15	MartAndr 16,1 (463 P.)	189
Dialog. c. Tryph. 126-129	83, 193	Martyrium des Petrus	
Dialog. c. Tryph. 126-128	192	MartPetr 2 (80,36-82,3 L.)	171
Dialog. c. Tryph. 127-129	23	MartPetr 10 (96,21-98, 13 L.)	184
Dialog. c. Tryph. 127,2	83	Martyrium des Polycarp	
Dialog. c. Tryph. 127,4	192	MartPol 17,2 (278,17-20 L.- P.) ...	220
Dialog. c. Tryph. 128,2	195		
Dialog. c. Tryph. 128,4	83, 168, 192		
Dialog. c. Tryph. 129,1.4	83		

Melito von Sardes

De pascha 2 (2 H.)	70	De pascha 82 (44 H.)	183
De pascha 3,15-18 (2 H.)	24	De pascha 82,593-607 (44-46 H.) .	22
De pascha 4,23-26; 8,51-53; 9,60-10,64 (2-6 H.)	24	De pascha 92	24
De pascha 5-10 (4-6 H.)	169	De pascha 93	24
De pascha 5	22	De pascha 95,709; 96,711f. 715f. (52-54 H.)	24
De pascha 6	23	De pascha 96	23
De pascha 7f.	15	De pascha 96 (54 H.)	55, 184
De pascha 7	22, 23, 37	De pascha 100,748f. (56 H.)	25
De pascha 8f.	79	De pascha 103	86
De pascha 8 (4-6 H.)	21	De pascha 103, 778-780 (58 H.) .	200
De pascha 9f.	20	De pascha 103,779f. (58 H.)	85
De pascha 9	21, 64	De pascha 104	56, 77, 78, 182
De pascha 9 (6 H.)	21	De pascha 104 (58-60 H.)	22, 65, 77, 98
De pascha 9 (6,54-10,64 H.)	20	De pascha 104,84 (58 H.)	59
De pascha 9 (6,54.58-59.63 H.).....	64	De pascha 104,781f. (58 H.)	23
De pascha 9 (6,56 H.)	195	De pascha 104,791 (60 H.)	23
De pascha 10f. (6 H.)	71	De pascha 105,802 (60 H.)	62
De pascha 23 (12,145 H.)	160	Fr. 2 (64 H.)	195
De pascha 32; 44; 67,465f. (36 H.) .	25	Fr. 2,3-6 (64 H.)	22
De pascha 44	22	Fr. 6	23
De pascha 45,294-300 (22 H.)	23	Fr. 13.15	152
De pascha 46	28	Fr. 13f.	147, 153
De pascha 46,306-310 (22-24 H.) .	26	Fr. 13.....	15, 20, 36, 68, 72, 77, 78, 110, 111, 120, 147, 148, 152, 153, 234
De pascha 47	23	Fr. 13 (80f. H.)	169
De pascha 47 (24,311-314 H.)	22, 195	Fr. 13 (81,27-33 H.)	19
De pascha 59 (32,421 H.)	139	Fr. 13 (81,31-33 H.)	75
De pascha 65 (34 H.)	71	Fr. 14	22
De pascha 66	28	Fr. 14 (240,14 Perler)	52
De pascha 66 (34 H.)	58, 198	Fr. 14,7f. (81 H.)	199
De pascha 66,451-458 (34 H.)	25, 202	Fr. 14,17 (82 H.)	199
De pascha 69 (36,487f. H.)	139	Fr. 15	202
De pascha 70f. (36-38 H.)	169	Fr. 15,4-6 (82 H.)	22, 195
De pascha 70	182	Fr. 15,9-17 (82 H.)	195
De pascha 70 (36-38 H.)	22, 56	Fr. 15,14	60
De pascha 71 (38 H.)	22	Fr. 15,50-55 (83f. H.)	56
De pascha 74 (40,528 H.)	24	New Fragment II (86-95 H.) .	80, 169
De pascha 76	22	New Fragment II,10 (89,86-92 H.)	18
De pascha 79	23	New Fragment II,10 (89,99 H.)	57
De pascha 79,554.561f.565 (42 H.)	24	New Fragment II,20	139
De pascha 81	23, 24		
De pascha 82	23		

New Fragment II,232f. (94 H.) ... 199	Dreigestaltige Protennoia (NHC XIII,1) 36,4-49,27 103
Nag-Hammadi Schriften	
EV (NHC I,3) 20,19f. 109	Novatian
EV (NHC I,3) 20,29f. 166	De trin. 18,100.102 200
EV (NHC I,3) 38,16-19 109	De trin. 18,192 200
EV (NHC I,3) 39,5f. 109	
TractTrip (NHC I,5) 162	Origenes
TractTrip (NHC I,5) 51,20-56,30 .. 98	Comm. in Io. VI,154 (246 B.) 116
TractTrip (NHC I,5) 54,22 110	Comm. in Io. VI,156 (248 B.) 116
TractTrip (NHC I,5) 56,13 110	Comm. in Io. VI,188 (268 B.) 116
TractTrip (NHC I,5) 111,8f. 113	Comm. in Io. VI,194 (274 B.) 118
	Comm. in Io. XIII,17 244
AJ (NHC II,1) 18	Comm. in Io. XIII,17
AJ (NHC II,1) 2,26-4,2 98	(241,12-22 P.) 250
AJ (NHC II,1) 2,26-32 109	Comm. in Io. XXXII, 187-189
AJ (NHC II,1) 3,10-12 18, 110	(268,36-43 B.) 209
AJ (NHC II,1) 30,11-31,26 103	
EvPhil (NHC II,3) 47 35	C. Cels. II,9 183
EvPhil (NHC II,3) 77 108	C. Cels. II,16 183, 265
EvPhil (NHC II,3) 106 108	C. Cels. II,38 183
	C. Cels. VI,10 183
Eug (NHC III,3) 71,14-73,2 98	C. Cels. VI,42 183
EV (NHC III,3) 72,21 110	C. Cels. VII,13 183
	C. Cels. VII,14 (IV,44,3-5 B.) 183
1ApeJac (NHC V,3) 26,11f. 110	
T-NHC VI,1-12 245	De princ. I, praef. 4 262
T-NHC VI,15 245	De princ. I, praef. 8 246, 263, 270
2LogSeth	Dialog. c. Heracl. (56,10-16 S.) .. 190
(NHC VII,2) 56,21-57,6 103	Dialog. c. Heracl. 2,5.24.26 236
2LogSeth (NHC VII,2) 68,16f. ... 110	Dialog. c. Heracl. 4,4-6 (60 S.) ... 236
Sil (NHC VII,4) 70	
Sil (NHC VII,4)	In Exod. hom. IX,3
101,33-102,4 128, 161, 167	(290,68-70 B.) 208
EpPt (NHC VIII,2) 136,16-137,4 . 103	Philastrius von Brescia
EpPt (NHC VIII,2) 139,26f. 110	Diversarum hereseon liber 53
	(239 H.) 40
Melch	Philo von Alexandrien
(NHC IX,1) 5,1-11 98, 127, 167	De sacr. Abelis et Caini 64 165
Melch (NHC IX,1) 5,7-8 122	De sacr. Abelis et Caini 76 165
ExpVal (NHC XI,2) 33,23-25 122	

Photius	Sib VII,66.88 (136f. G.)	189
Bibl., cod. 121 (II 95f. H.)	Sib VIII	259
Bibl., cod. 202 (III 101f. H.)	Sib VIII,222 (155 G.)	188
	Sib VIII,249f.	234
Physiologus	Sib VIII,249f. (157 G.)	183, 189
Physiologus 4	Sib VIII,287-304 (160f. G.)	183
Physiologus 30	Sib VIII,329-332 (163 G.)	188
Physiologus 48	Sib XII,32ff. (190 G.)	188
Physiologus 53 (100 T.)	Sib, Frg. 5,1 (232 G.)	74
Pistis Sophia	Tatian	
Pistis Sophia c. 7,12 (7,26-30 S.)..	Or. 4	182
	Or. 4,1	182, 236
Plato	Or. 4,1 (271 G.)	165
Tim. 28c	Or. 4,2 (271 G.)	162
	Or. 5,1	182, 236
Plinius	Or. 6	182
Epist. X,96,7	Or. 7,1	182
	Or. 9,2	182, 236
Plutarch	Or. 11,2	157
De E apud Delphos	Or. 13,3	182
(Moralia 393A)	Or. 14,1	182, 236
	Or. 21,1	182
Polycarp von Smyrna	Or. 29,2	182, 236
PolPhil 2,1f.	Or. 42	253
PolPhil 7,1	Tertullian	
	Ad uxor. II 3	186
Ptolemaeus		
Ep. ad Floram	Adv. Marc. I,2,3	216
Ep. ad. Floram (54 Qu.)	Adv. Marc. I,8,1	283
Ep. ad. Floram 7,6 (70 Qu.)	Adv. Marc. I,9,1	283
	Adv. Marc. I,14,2 (455,16-19 K.)	216
Rufin	Adv. Marc. I,17,1	216
Exp. symb. apost. 38	Adv. Marc. I,19,1	217
	Adv. Marc. I,19,1 (459,1f. K.).....	216
Sibyllinen	Adv. Marc. I,19,2	
Sib I,324f. (21 G.)	(459,7-460,9 K.)	216
Sib VI,22-25	Adv. Marc. I,27,7 (507,12f. K.)....	216
Sib VI,22-24	Adv. Marc. II,16,3	182
Sib VI,22-24 (131f. G.)	Adv. Marc. II,27,2,7	182
Sib VI,26 (132 G.)	Adv. Marc. III,4,1	265
Sib VII,66f.	Adv. Marc. III, 9,6	
	(520,25-28 K.)	231
	Adv. Marc. III,21,3	283

Adv. Marc. IV,1,3f.	283	De carne Christi 5	78, 124, 147, 153, 267
Adv. Marc. IV,10,4	265	De carne Christi 5,1-7	235
Adv. Marc. IV,11,12	283	De carne Christi 5,1	181, 182
Adv. Marc. IV,18,2	283	De carne Christi 5,2-4	261, 267, 268, 271
Adv. Marc. IV,22,11	188, 227	De carne Christi 5,4-7	181
Adv. Marc. IV,28,8	265	De carne Christi 5,7	153, 161, 268
Adv. Marc. IV,43,6f.	259, 260	De carne Christi 5,7	
Adv. Marc. IV,43,7	260	(881,42-882,45 K.)	79
Adv. Marc. V,4	283	De carne Christi 14,6	188, 227
Adv. Marc. V,16,3	283	De carne Christi 24,3f.	267, 268
Adv. Prax. 1,1,5	235	De carne Christi 24,3f.	
Adv. Prax. 1,4f.	30, 235	(916,18-29 K.)	125
Adv. Prax. 1,6f.	30, 235	De carne Christi 24,3	
Adv. Prax. 2	76	(916,18-24 K.)	106
Adv. Prax. 2,1	162	De cultu fem. 1,7,2	93
Adv. Prax. 2,4	210	De praescr. 13	75, 78, 140
Adv. Prax. 2,4 (1161,29-32 K.)	208	De praescr. 13,1-5	162
Adv. Prax. 3,1	30, 235	De praescr. 13,1-4 (197 R.)	76
Adv. Prax. 7,8		De praescr. 13,5	77
(1166,49-1167,50 K.)	210	De praescr. 30,2	79, 94
Adv. Prax. 8,1	235	De virg. vel. 1	76
Adv. Prax. 8,6f.	210	De virg. vel. 1,3	162
Adv. Prax. 9,2f. (1168,12f. K.)	210	Ps.-Tertullian	
Adv. Prax. 10,1f.	2	Adv. omnes haer. 8,4	30, 235
Adv. Prax. 10,1	2, 21	Testamente der zwölf	
Adv. Prax. 10,8	235	Patriarchen	
Adv. Prax. 14-16	115, 230	TestXII.As 7,2f. (141f. J.)	185
Adv. Prax. 14,3	210	TestXII.Ben 10,7f. (177 J.)	185
Adv. Prax. 16,3	60	TestXII.Ben 10,7 (177 J.)	60, 117
Adv. Prax. 16,3 (1181,14-20 K.) ..	230	TestXII.Ben 10,8	165
Adv. Prax. 20,1f.	62	TestXII.Ben 10,8 (177 J.)	166
Adv. Prax. 23,11	21	TestXII.Dan 5,13	119
Adv. Prax. 27-30	15	TestXII.Dan 5,13 (109 J.)	60, 118
Adv. Prax. 27,1	27, 235	TestXII.Jud 22,2	218
Adv. Prax. 29,5	27	TestXII.Lev 4,1	184, 185
Adv. Prax. 31,1 (1204,1-7 K.)	207	TestXII.Lev 5,2	119
Adv. Valent. 7,3	36, 110	TestXII.Sim 6,5 (21 J.)	117
Adv. Valent. 27,2	93	TestXII.Sim 7,2 (21 J.)	15
Apol. 17	78, 83, 97, 150, 181, 235		
Apol. 17,1-3 (117,1-14 D.)	78		
Apol. 17,2	36, 92, 111		
Apol. 21,13	210		

Theodoret	Ad Autol. I,4	73, 74
Eran. (156,18-157,6 E.)	Ad Autol. II,10	139, 208
Haer. fab. compend. 3,3	Ad Autol. II,15	208
	Ad Autol. II,22	139, 208, 237

Theophilus von Antiochien	
Ad Autol. I,3f.	98

3. Moderne Autoren

Abramowski, L.	3, 9, 14, 33, 35, 91, 94, 129, 195, 219, 237	Campenhausen, H. v. .	52, 98, 99, 128, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 142, 143, 144
Aland, B.	217	Cantalamesa, R. 1, 2, 21, 28, 79, 227	
Altaner, B.	88	Carleton-Paget, J.	283
Andresen, C.	99	Cavalcanti, E.	115, 116, 117, 228
Angerstorfer, I.	24, 226, 227	Christ, K.	89
Attridge, H. W.	113	Collins, J. J.	183, 184
		Colpe, C.	127
Baarda, T.	170, 171	Conzelmann, H.	187
Bacq, Ph.	82, 83	Countryman, L. W.	99
Bardy, G.	286	Cureton, W.	145
Barnes, T.	93		
Barnikol, E.	214	Damme, D. v.	70, 96, 235
Bauer, W. ...	138, 152, 153, 175, 179, 184, 186, 201, 256, 265, 273	Daniélou, J.	104
Baumeister, Th.	196	Decker, M.	3, 8, 10, 31, 47, 51, 66
Baur, F. Chr.....	126, 145, 146, 152, 153, 154, 202	Dehandschutter, B.	96, 205
Becker, J.	60, 184, 185	Deichgräber, R.	132
Beyschlag, K.	77, 99	Delafosse, H. (= Turmel, J.) .	138, 269
Bienert, W. A.	31, 33, 236	Dobschütz, E. v....	241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 274, 286
Bilbao, G. Urríbarri	33, 34, 93	Dölger, F. J.	175
Blackman, E. C.	217	Dorival, G.	248
Böhlig, A.	35	Dörrie, H.	14
Bonner, C.	1	Dräseke, J.	4, 46, 47
Boulluec, A. Le	248, 262	Drobner, H.	1
Bousset, W.	1, 132, 152, 153, 154	Duensing, H.	191
Braun, R.	92		
Brent, A.	33, 34	Ellingworth, P.	213
Brox, N.	82, 140, 209, 210, 217	Elliott, J. K.	242, 246, 247
Bunsen, C. C. J.	4, 145	Elze, M.....	133, 136, 144, 153, 182, 183, 236, 241, 270, 286
Butterworth, R.	3, 4, 5, 6, 7, 39	Esbroeck, M. v.	16, 139

- Faivre, A. u. C. 205
 Feige, G. 195
 Fischer, J. A. 157
 Fontaine, P. F. M. 258, 266
 Frickel, J. 9, 10, 11, 12, 15, 27, 33,
 34, 39, 40, 41, 44, 67, 91, 92, 170,
 229, 259
 Frohnhofen, H. 24, 180
 Froidevaux, L. M. 63
 Füglistner, N. 226
 Funk, F. X. 273

 Geerard, M. 39
 Geffcken, J. 18, 73
 Giversen, S. 127, 167
 Goltz, E. v. der 135, 150, 151, 267,
 269, 273
 Goodspeed, E. J. 100
 Görgemanns, H. 246
 Goulder, M. D. 266
 Grant, R. M. 182
 Grillmeier, A. 25, 58, 212
 Grossi, V. 2, 21
 Gryson, R. 205

 Haenchen, F. 187
 Hägglund, B. 99
 Hall, S. G. 1, 16, 20, 23, 31, 56, 57,
 78, 110, 120, 139, 184
 Halton, Th. 28
 Hanig, R. 172, 183, 184, 240
 Hansen, G. C. 211
 Hanson, R. P. C. 99
 Harl, M. 248
 Harnack, A. v. 1, 13, 29, 41, 46, 47,
 52, 72, 98, 100, 135, 143, 148, 149,
 151, 154, 170, 217, 222, 242, 278,
 281, 282
 Hennecke, C. 153
 Hennecke, E. 247, 248, 252, 253,
 275, 276, 286
 Hilgenfeld, A. 138, 146, 153, 175,
 180, 241, 266
 Hofrichter, P. 191
 Holland, D. L. 99
 Hollander, H. W. 60, 119

 Hönig, A. 258
 Hübner, R. M. 1, 3, 39, 40, 58, 64,
 68, 89, 95, 96, 97, 100, 102, 110,
 115, 117, 124, 131, 138, 148, 207,
 211, 267, 268, 269, 270, 287
 Hultgård, A. 185
 Hvalvik, R. 283

 Jaschke, H.-J. 88
 Joly, R. 138, 204, 205, 234, 270, 273
 Jonge, M. de. 60, 119, 184, 185
 Junod, A. 186

 Kaestli, J.-D. 186
 Karpp, H. 246
 Kattenbusch, F. 77, 98, 134
 Kautzsch, E. 226
 Kelly, J. N. D. 135
 Kinzig, W. 93, 241, 265, 274, 281,
 282, 283
 Klostermann, E. 211
 Kraft, H. 100, 177, 193, 222
 Kretschmar, G. 104
 Kroll, J. 132, 153
 Kroymann, E. 151, 176
 Krüger, G. 1, 149, 151
 Kunze, J. 98
 Kurfess, A. 183, 184

 Lampe, G. W. H. 100; 162
 Lechner, Th. 138, 194, 204, 234
 Liébaert, J. 1
 Lietzmann, H. 135
 Lightfoot, J. B. 135, 138, 147, 148,
 154, 272
 Lindemann, A. 212, 213, 214, 220,
 221, 222
 Lipsius, A. 4
 Littmann, E. 226
 Lona, H. E. 165, 186, 189, 202, 239
 Loofs, F. 1, 34, 92, 148, 149, 150,
 151, 152, 153, 154, 190, 191, 192,
 193, 202, 205
 Lüthi, K. 259

 Mahé, J. P. 265

- Mara, M. G. .242, 243, 254, 274, 286
 Marcovich, M. 11, 12, 13, 41, 43,
 45, 52, 57, 97, 122, 170
 Marksches, Chr. 33, 93, 129, 276
 Marrou, H. I. 197
 May, G. 216, 259
 Mecenseffy, G. 259
 Mees, M. 191, 213
 Meinhold, P. 273
 Moingt, J. 23
 Montgomery Hitchcock, F. R. 36
 Mouraviev, N. 91
 Mueller, D. 113
 Müller, C. D. G. 138, 167, 191
 Munier, Ch. 93, 205

 Nautin, P. 4, 5, 6, 10, 41, 52, 71,
 116, 277, 278, 279
 Nissen, Th. 69
 Norelli, E. 241

 Osborn, E. F. 14
 Overbeck, F. 206

 Paulsen, H. 37, 132, 138, 144, 152,
 153, 175, 186, 192, 193, 241, 243,
 247, 254, 264, 265, 272, 274, 281,
 283, 286, 287
 Pearson, B. A. 127, 167
 Pearson, J. 147
 Peel, M. L. 128
 Perler, O. 2, 20, 22, 25, 26, 52, 71,
 77, 153
 Pesce, M. 188
 Pesch, R. 187
 Peterson, E. 65, 219
 Pilhofer, P. 274
 Plümacher, E. 69
 Preuschen, E. 286
 Preysing, K. 46, 47
 Prostmeier, F. 239, 283

 Rackl, M. 179, 193
 Racle, G. 2, 21
 Raddatz, A. 259
 Reagan, J. N. 241, 247, 275, 286

 Rengstorf, K. H. 175
 Resch, A. 254, 256, 257
 Reynders, B. 102, 120, 121
 Richard, M. 3, 4, 5, 6, 10, 16, 33,
 34, 39, 41, 56, 60, 61, 68, 91, 110,
 120, 202
 Riedinger, R. 284
 Risch, F. X. 211, 278
 Ritter, A. M. 76
 Rius-Camps, J. 265
 Rizzi, M. 196
 Rordorf, W. . 129, 241, 277, 283, 286
 Rudolph, K. 103

 Santos Otero, A. de 167
 Schendel, E. 200
 Schenke, H.-M. 110, 245
 Schermann, Th. 265
 Schille, G. 132, 187
 Schimanowski, W. 228
 Schlier, A. 192
 Schlier, H. 194
 Schmidt, C. 110
 Schneemelcher, W. 16, 33, 35, 69,
 77, 138, 167, 241, 243, 245, 246, 248,
 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256,
 273, 274, 279, 286
 Schneider, G. 187, 212, 213
 Schoedel, W. 79, 138, 140, 144,
 152, 153, 160, 162, 168, 171, 175,
 186, 191, 193, 194, 265
 Scholten, C. 127
 Schröder, H. O. 175
 Seibt, K. 211, 231, 239
 Sieben, H. J. 156
 Simonetti, M. 33, 34, 215
 Skarsaune, O. 129
 Smit Sibinga, J. 20
 Starck, J. 287
 Steck, O. H. 239
 Steiner, H. 93
 Strecker, G. 272
 Stuißer, A. 88

 Ter-Mekerttschian, K. 63, 104
 Ter-Minassiantz, E. 63, 104

Tetz, M.	162	Weber, S.	63
Thomas, C.	77	Weiser, A.	187
Thümmel, H. G.	267	Welborn, L. L.	212
Tränkle, H.	94	Wendland, P.	11, 12, 13, 15, 21, 27, 28, 41, 43, 49, 84, 97
Treu, U.	188	Wengst, K.	135, 136, 137, 140, 196, 220, 223
Turner, C. H.	69	Werner, M.	37, 57, 125
Ulrichsen, J. H.	185	Wieland, M.	232
Vaganay, L.	242	Wilson, S. G.	1, 24
Vielhauer, Ph.	272	Winslow, D. F.	1, 2
Vinzent, M.	33, 77, 93, 144, 160, 169, 170, 211, 223, 239, 258, 276	Wisse, F.	18, 167
Visonà, G.	125, 187, 188, 227	Witte, B.	258
Vogt, H. J.	35	Zahn, Th.	135, 138, 146, 147, 148, 154, 168, 170, 191, 206, 264
Volkmar, G.	4	Zandee, J.	128
Wagenmann, J.	276, 277	Zintzen, C.	14
Warns, R.	220, 221, 222	Zmijewski, J.	187

3. Personen und Inhalte

Aberkiosvita	69 164, 166, 167, 168, 169, 173, 174,	
Abglanz	214 177, 181, 202, 234, 267, 268, 281	
Abraham	76, 113, 230, 231	Sitz im Leben	102
Abstieg 81, 102, 103, 104, 108, 111,		Äon	36, 109, 114, 194, 197
112, 122, 128, 164, 173		erster	108
Albinos	13, 14	vollkommener	108
Allwissenheit	213	Apelles	14, 30
Amphilochius von Ikonium	231	Apolinarismus	32
Anastasius Sinaita	23, 146	apolinaristisch	33, 91
Anngelung	35	Apolinarius von Laodicea ..	4, 5, 6, 7,
antignostisch 88, 98, 99, 117, 123,		8, 39, 40, 208, 210, 211	
128, 136, 168, 175, 202		Apologeten 13, 14, 18, 29, 31, 32, 65,	
antimarkellisch	33, 40	73, 74, 110, 148, 164, 168, 191, 204,	
Antiochien	142	219, 274
Antipater von Bostra	252	Aporie	15
antiphotinisch	40	Apostel 142, 196, 201, 215, 245, 274,	
Antithesen 9, 10, 14, 15, 16, 17, 19,		275, 280
32, 34, 35, 36, 37, 47, 48, 49, 50, 53,		zwölf	276
66, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 78, 79, 80,		Apostolicum	93, 135
81, 85, 86, 88, 92, 93, 95, 96, 100,		Arianer	145, 210
101, 110, 119, 121, 124, 127, 131,		Aristides	18, 73, 74, 175, 282, 286
143, 144, 146, 149, 150, 151, 152,		Arius	211
153, 154, 159, 160, 161, 162, 163,		Artemoniten	180
		Arzt	68, 174, 175, 269

- Asklepios 175
 Asterius von Kappadokien 231
 Athanasius 211
 Athanasius von Alexandrien 211
 Athenagoras 236
 Auferstehung..... 19, 20, 24, 53, 77,
 125, 129, 133, 134, 140, 166, 171,
 172, 258, 259, 262, 266, 268, 269,
 271, 274, 275, 276, 284, 285
 allgemeine 170
 auferweckt .. 13, 24, 46, 74, 151, 170,
 172, 175, 177, 261, 269

 Barnabas 142, 283
 Basilides 103
 Basilus von Caesarea 211
 befestigt 11, 13, 24, 46, 56, 123
 Begräbnis 20, 35
 bekleidet 26, 103, 122, 166
 Beryll von Bostra 31
 Bischof 29, 31, 57, 64, 70, 72, 87,
 89, 112, 141, 143, 150, 157, 158,
 172, 179, 180, 204
 Blut 125, 186, 187, 188, 191, 201,
 203, 214, 227
 Blut und Wasser 125
 Bythos 108

 Celsus 183
 Christologie .. 1, 2, 3, 5, 9, 15, 20, 26,
 27, 28, 32, 58, 80, 89, 107, 128, 133,
 134, 136, 137, 140, 141, 143, 148,
 150, 151, 153, 157, 158, 162, 165,
 169, 175, 179, 183, 185, 190, 191,
 193, 203, 213, 214, 217
 gnostische 101, 102, 112
 Christushymnus 91, 132, 157, 173,
 174
 Commodus 89

 Demiurg 102, 104, 114, 167
 Didaskalia Petri 241, 242, 251, 254,
 286
 Dionys von Alexandrien 31
 Dionys von Rom 31
 Doctrina Petri 241, 242, 244, 246,
 247, 248, 249, 251, 252, 254, 255,
 257, 262, 263, 264, 266, 270, 273,
 285, 286
 Docketismus ... 89, 126, 128, 266, 267
 Doxologie 212, 215, 221

 Eleutherus von Rom .. 30, 70, 87, 88,
 94, 181, 235
 Elias von Kreta 254
 Engel 35, 102, 104, 187, 214, 218,
 226, 227, 250
 Ephesus 136, 142, 203, 205
 Epigonos 9, 11, 28, 29, 31, 34, 42,
 43, 47, 72, 88, 234
 Epiphanius 9, 40, 41, 92, 105,
 106, 233
 Epistula Apostolorum 29, 61, 128,
 167, 191
 Erbarmen 111, 213
 Erlöser 14, 32, 35, 102, 104, 105, 107,
 113, 118, 122, 123, 163, 167, 168,
 204, 212, 217, 222, 224, 226, 267
 Erlösung 75, 188, 224, 227
 Erscheinungen 18, 113
 Eucharistie 171
 Eusebianer 210
 Eusebius von Caesarea 29, 31, 52,
 89, 142, 143, 180, 203, 204, 210,
 244, 245, 253, 256
 Ewigkeit
 Logos 197

 faßbar 12, 45, 66, 74, 84, 96, 111,
 113, 158
 Faustus von Apollonias 163
 Fleisch 6, 7, 8, 24, 25, 26, 27, 35,
 . 56, 62, 101, 104, 112, 123, 125, 145,
 162, 165, 167, 171, 172, 178, 179,
 185, 189, 191, 201, 202, 203, 221,
 224, 225, 229, 232, 257, 260, 268, 271
 himmlisches 7
 Fleischwerdung 5, 6, 61, 63, 120,
 229, 230
 Florilegium Edessenum 16

 Geburt 12, 13, 20, 22, 41, 42, 45,

- 53, 61, 62, 63, 64, 76, 79, 98, 115,
 120, 121, 129, 133, 140, 159, 168,
 169, 178, 229, 231, 261, 262, 266
 einzige 190
 Gefäß 107, 221, 225
 Geist ... 13, 25, 27, 31, 45, 58, 77, 85,
 . 86, 99, 112, 122, 139, 145, 165, 182,
 189, 190, 191, 202, 203, 207, 208,
 209, 210, 212, 215, 217, 218, 219,
 221, 223, 225, 237, 246, 249, 260,
 263, 271
 des Herrn 25
 Geist, Heiliger 4
 Gemeindeglauben 13
 Gerechte 84, 113, 114
 Gerechten 12, 53, 74, 76, 85, 96,
 113, 114, 158, 182, 215, 224, 230
 Gesetz.. 20, 56, 61, 101, 196, 243, 283
 gestorben 13, 46, 53, 74, 98, 121,
 182, 233, 261, 262, 266
 gezeugt 12, 14, 21, 41, 42, 45, 64, 67,
 74, 97, 158, 167, 214, 229
 Glaubensregel 36, 37, 39, 60, 75,
 76, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 88, 91, 92,
 93, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 108,
 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117,
 119, 120, 121, 124, 126, 127, 128,
 129, 131, 136, 137, 140, 141, 143,
 149, 154, 155, 156, 158, 162, 168,
 169, 171, 173, 174, 175, 181, 191,
 202, 206, 233, 234, 267, 272
 Gnosis 35, 89, 95, 103, 104, 126, 134,
 135, 136, 177, 186, 202, 203, 206,
 232
 Gnostiker .. 36, 80, 83, 100, 103, 109,
 114, 117, 119, 126, 173, 175, 194,
 203, 208, 233, 236, 249, 250
 Gott
 einziger 13, 14, 32, 42, 49, 73, 80, 85, 86,
 101, 112, 139, 140, 177, 181, 207, 209,
 212, 214, 216, 220, 221, 223, 233, 234,
 275, 277
 Götter 190, 216, 232, 235, 236, 277,
 279, 280
 zwei 27
 Gotteslehre
 philosophische 13, 17, 75, 133, 160, 285
 Gottesprädikate 14, 53, 65, 73, 75,
 ... 86, 97, 98, 100, 108, 109, 110, 111,
 128, 144, 153, 160, 161
 philosophische 14
 Grab 46, 61
 Gregor von Nazianz 6, 7, 147, 254
 greifbar 12, 45, 97, 101, 106, 158,
 163, 271
 Hebdomas 104
 Heil 14, 101, 213, 220, 224, 277
 Heilsgeschichte 18, 20, 74, 80, 86,
 113, 120
 Hellenentum 208, 282
 Herakleides 190
 Herakleon ... 115, 118, 244, 249, 250,
 251, 252, 257, 271, 286
 Heraklit 9, 10, 13, 43, 44, 45, 48, 51,
 66, 67, 73, 232
 Hermas.. 204, 209, 217, 218, 219, 220
 Hesychius 162
 Himmel 6, 7, 8, 24, 26, 56, 58, 81,
 . 85, 86, 103, 104, 107, 125, 138, 185,
 216, 268, 279, 282
 dritter 276
 Hirte 179
 Holz 45, 121, 166, 182
 Hymnen 132, 133, 150
 Hypostase 7, 84
 Inkarnation 8, 18, 21, 35, 69, 93, 117,
 119, 182, 192, 199, 231, 233
 Inkarnierte 5, 26, 193
 Islam 238
 Iudicium Petri 245
 Johannes 142
 Johannes von Damaskus 81, 111,
 254, 255
 Johannesakten 29, 224
 Johannesevangelium 148, 206
 Judaismus 29, 137
 Juden 24, 25, 75, 129, 202, 219, 227,
 236, 249, 280, 281, 282
 Judentum 24, 144, 207, 208, 226, 282
 Julius von Rom 93, 239

- Jungfrau ... 13, 21, 24, 27, 42, 45, 53,
 56, 61, 62, 63, 64, 74, 76, 98, 115,
 167, 175, 191, 229
 Justin .. 14, 32, 37, 83, 122, 129, 136,
 150, 167, 180, 182, 191, 193, 195,
 209, 210, 216, 232, 236, 240, 241

 Kallist 8, 9, 11, 15, 26, 27, 28, 30, 34,
 43, 52, 71, 73, 89, 112, 116, 119, 120,
 151, 161, 173, 189, 190, 203, 206,
 212, 228, 234, 235
 Karthago 30
 Kerdon 259
 Kerygma Petri 37, 129, 144, 241, 242,
 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249,
 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256,
 257, 274, 281, 283, 286
 Kindheitsgeschichte 261, 266
 Kleinasien .. 8, 29, 30, 57, 63, 69, 82,
 . 89, 99, 127, 128, 149, 150, 152, 154,
 163, 173, 175, 183, 190, 203, 220,
 234, 235
 Klemens von Alexandrien . 180, 241,
 242, 245, 250, 284
 Klemens von Rom 141, 178, 212
 Kleomenes . 9, 11, 12, 13, 15, 29, 34,
 42, 43, 46, 47, 48, 53, 65, 72, 87, 146,
 155, 234
 Konstantinopel 222
 Kreuz 13, 35, 36, 139, 167, 175, 178,
 190, 204, 282
 Kreuzigung 36, 77, 216

 Laktanz 183, 184
 Lamm 24
 Lanze 13, 46, 123
 Lehrhaus 9, 30, 48
 Lehrvortrag 73
 Leiden 13, 14, 20, 21, 25, 26, 27, 28,
 35, 37, 41, 42, 45, 58, 74, 97, 98, 121,
 122, 129, 133, 136, 140, 156, 158,
 159, 169, 171, 172, 178, 180, 181,
 184, 185, 186, 201, 233, 235, 261,
 262, 266, 269, 285
 Propheten 139
 leidensunfähig 42, 97, 101, 105,
 108, 159
 Leontius von Byzanz 254
 Logos ... 5, 6, 7, 8, 14, 23, 27, 32, 33,
 ... 60, 76, 83, 112, 114, 116, 117, 125,
 129, 137, 139, 140, 145, 162, 167,
 168, 182, 186, 188, 189, 192, 193,
 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201,
 203, 208, 209, 210, 227, 236, 237,
 243, 283
 Sendung 139
 vorzeitig 22
 Logosbegriff 195, 199
 Lukas 187, 257, 270
 Lukian von Samosata 232
 Lyon 87

 Marcus Aurelius 89
 Maria 5, 7, 14, 21, 22, 77, 120,
 121, 159, 168, 169, 178, 189, 190,
 229, 233, 266
 Markell von Ankyra 33, 93, 162, 163,
 206, 210, 211, 224, 231, 239
 Markellianer 206
 Markion .. 30, 37, 141, 170, 181, 216,
 220, 242, 257, 259, 260, 261, 262,
 264, 266, 268, 273, 276, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286
 Markioniten 14, 30, 169, 260
 Markosier 108, 114, 164
 Markus 104, 109, 117, 164, 173,
 194
 Martyrium Polykarps 29, 142
 Maximus von Tyrus 162
 Melito 1, 2, 10, 12, 15, 16, 17, 19,
 . 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
 . 31, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 48, 55, 56,
 . 58, 59, 60, 61, 64, 65, 68, 70, 72, 73,
 . 77, 78, 79, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 91,
 92, 93, 96, 97, 98, 100, 112, 121, 123,
 125, 127, 128, 131, 133, 138, 146,
 147, 149, 150, 152, 153, 154, 155,
 164, 168, 169, 172, 173, 176, 180,
 184, 190, 195, 196, 199, 200, 201,
 202, 204, 226, 227, 231, 233, 236

- Mensch 6
 vollkommener 6
 Menschwerdung 6, 115, 198
 meßbar 18, 36
 messen 2, 35, 36
 Messianität 129
 Messung 35, 36
 Midrasch 226
 Miltiades 180
 Mitleidende 26
 mittelplatonisch 21, 32, 236
 Modalismus 1, 13, 85, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 170, 181
 Monarchianer ... 1, 2, 3, 8, 10, 20, 22, 28, 30, 31, 37, 47, 51, 52, 66, 72, 89, 151, 155, 172, 177, 181, 188, 189, 195, 199, 202, 235
 monarchianisch .. 30, 36, 82, 95, 131, 177, 179, 181, 185, 199, 200, 223, 230, 261, 267
 Monarchianismus . 13, 29, 31, 32, 41, 149, 183, 197, 203, 205, 209, 211, 217, 229, 284
 Monarchie 12, 31, 45, 47, 64, 208, 236
 Monas 210
 monophysitisch 37, 91
 Monophysitismus 32
 Monotheismus 65, 199, 212, 217, 221, 225, 236, 238
 Montanismus 72
 Montanisten 9, 17, 30, 41, 161, 168, 228
 montanistisch 42, 67
 Montanus 188, 227
 Mythos .. 81, 103, 108, 110, 111, 164
 gnostischer 36, 127
 ptolemäischer 107, 164
 valentinianischer 93, 108
 Nag Hammadi 35, 70, 103, 113, 122, 128, 167, 194, 245
 Nägel 13, 46, 123
 Name 51, 88, 99, 187, 212, 219, 227, 276
 Nicaea 32, 135, 206, 222
 Niketas 254
 Noëtianer 3, 10, 11, 12, 15, 27, 29, 33, 40, 41, 44, 46, 47, 48, 51, 59, 61, 65, 66, 67, 70, 72, 84, 87, 95, 116, 131, 146, 149, 154, 169
 Nordafrika 30
 Oden Salomos 199
 Origenes ... 31, 89, 99, 115, 116, 118, 135, 183, 190, 208, 209, 210, 236, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 256, 262, 263, 264, 266, 270, 273, 286
 Orthodoxie 2, 8
 Ostertermin 72
 Paradoxie 14, 71, 112, 233
 Paradoxien 10, 32, 124, 150, 151
 Parusie 83, 218
 Pascha-Haggada 226
 Paschahomilie .. 1, 29, 55, 57, 59, 65, 70, 72, 73, 77, 86, 87, 88, 96, 156, 227
 Passion 1, 18, 35, 36, 54, 74, 120, 122, 182
 Pastoralbriefe 136
 Patriarchen 53, 60, 76, 77, 85, 98, 113, 115, 119, 185, 201
 Patripassianer 32, 145, 207
 patripassianisch 187
 Patripassianismus 15, 27, 32, 112, 146, 151, 185, 235
 Paulus 142, 187, 276
 Paulus von Samosata 40
 Person 27, 83, 96, 145, 198, 199, 203, 230, 276
 einzige 112
 Petrus 69, 70, 142, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 262, 270, 271, 275, 276, 279, 285
 Petrusakten ... 29, 69, 87, 96, 97, 171, 184
 Phantasma 257, 260, 261, 262
 Philastrius von Brescia 40
 Philo von Alexandrien .. 65, 162, 165
 Photin von Sirmium 33, 40, 208

- Physiologus 125
 Pleroma 102, 103, 105, 107, 109,
 111, 120, 122, 128, 137, 173, 193,
 198, 236
 Plinius 220
 Pneuma 27, 28, 37, 125, 182, 189,
 190, 192, 199, 201
 Pneumatiker 105, 107, 200
 pneumatomachisch 4
 Polemik 75, 76, 82, 83, 88, 95, 99,
 124, 132, 134, 138, 154, 155, 175,
 181, 202, 203, 284
 Polykarp von Smyrna 87, 89, 96,
 136, 141, 204, 265
 Polykrates von Ephesus 29
 Polytheismus 208, 210, 235, 277
 Pontius Pilatus 98, 140, 201, 266
 Präexistenz 22, 23, 193, 199, 214
 Praxeaner .. 15, 26, 27, 28, 60, 62, 235
 Praxeas 21, 30, 31, 145, 146, 150,
 235
 Propheten . 29, 53, 56, 61, 76, 77, 83,
 . 85, 98, 113, 114, 115, 117, 124, 137,
 139, 140, 177, 179, 182, 183, 196,
 201, 223, 225, 269, 277, 282, 283
 Inspiration durch Christus 138
 Leiden 139
 Prosopon 27
 Ptolemäer 36, 102, 104, 105, 106,
 109, 110, 113, 114, 120, 127, 163, 164

 Rahner, K. 238
 Regula 99
 Regula fidei 66, 74, 77, 133, 135,
 136, 143, 162
 Reim 55
 Retter 34, 188, 222, 224, 226, 246,
 262, 271
 Rhetorik
 asianische 54, 87, 144, 154
 Rom 8, 19, 28, 29, 31, 43, 72, 87,
 116, 136, 173, 190, 206, 216, 217,
 230, 234, 235, 236, 261
 Romanum 93
 Rufin 251, 252, 264

 Sabellianer 31, 145
 Sabellius .. 15, 40, 44, 48, 52, 73, 236
 Same 107, 122
 Schöpfer ... 12, 23, 45, 49, 53, 65, 73,
 74, 76, 78, 80, 82, 84, 85, 96, 99,
 114, 134, 140, 158, 175, 195, 196,
 212, 216, 218, 219, 223, 224, 225,
 232, 233, 267, 278, 280
 Schöpfung 20, 22, 61, 75, 80, 208,
 218, 219, 225, 278
 Schultradition 44
 Sedisvakanz 176
 Seele 122, 188, 254, 260
 menschliche 5
 Selbsterweckung 170, 171
 Severus von Antiochien 180
 Sibyllinen 13, 29
 sichtbar 12, 14, 35, 41, 42, 45, 67, 84,
 96, 101, 104, 106, 113, 123, 140,
 150, 158, 163, 165, 231, 233, 271
 Sige 138, 194
 Simon Magus 103, 171, 184
 Sitz im Leben 102, 104, 132
 Smyrna 116, 175, 176, 203, 205
 Sohn ... 12, 14, 18, 20, 21, 22, 25, 26,
 . 27, 30, 31, 32, 35, 41, 42, 45, 47, 49,
 . 51, 53, 61, 63, 64, 74, 76, 77, 80, 83,
 ... 85, 86, 89, 112, 115, 137, 139, 140,
 145, 161, 165, 166, 178, 188, 189,
 190, 191, 192, 193, 196, 198, 199,
 200, 201, 203, 207, 209, 210, 214,
 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223,
 225, 227, 229, 235, 237, 262, 265,
 267, 269, 278, 279
 ein einziger 5, 5
 vollkommener 7
 zwei S. 6
 Sohn Gottes . 191, 197, 214, 218, 219
 sterblich 12, 14, 24, 41, 45, 67, 97,
 158
 Subjekt 14, 21, 56, 124, 144, 160,
 166, 178, 182, 190, 278
 Subordinationismus 209
 Symbol 99

 Tatian 165, 180, 182, 236, 240

- Taufbefehl 215
 Taufe 21, 99, 125, 128
 Telesphorus 142
 Tertullian .. 15, 27, 29, 36, 39, 66, 70,
 . 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87,
 ... 88, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 111, 112,
 121, 124, 125, 128, 131, 135, 150,
 152, 153, 154, 173, 181, 207, 209,
 210, 230, 235, 237, 258, 259, 260,
 261, 262, 265, 267, 268, 283
 Testament der zwölf
 Patriarchen 13, 29, 60, 184, 185
 Tetras 117
 Theodot 180
 Theopaschismus 32
 theopaschitisch 23, 24, 58, 131,
 179, 184
 Theopaschitismus 201
 Theophanie ... 45, 76, 83, 84, 86, 113,
 115, 119
 Theophanien ... 20, 53, 76, 83, 84, 85,
 86, 98, 115, 119, 230, 231
 Theophilus von Antiochien 34, 36,
 151, 208, 236
 Timotheus Aelurus 138, 180
 Tod ... 3, 9, 16, 19, 25, 29, 35, 41, 53,
 58, 65, 96, 98, 105, 121, 134, 147,
 148, 161, 169, 176, 186, 223, 224,
 227, 232, 269, 271, 282
 Trajan 203, 220
 Trias 4, 31, 209, 210
 Trinität 28, 182, 208, 209
 Unermeßliches 35, 36
 unerzeugt .. 14, 41, 42, 45, 53, 67, 74,
 97, 108, 158
 unfäßbar ... 12, 45, 53, 66, 74, 81, 84,
 96, 108, 140, 158, 209, 219
 ungezeugt 12, 167
 ungreifbar 12, 45, 53, 74, 81, 93, 97,
 101, 102, 103, 105, 107, 108, 111,
 158
 unsichtbar 12, 14, 41, 42, 45, 53, 67,
 74, 81, 82, 84, 96, 101, 103, 105, 107,
 108, 109, 114, 118, 140, 158, 165,
 192, 230
 unsterblich 12, 14, 24, 41, 42, 45,
 53, 67, 74, 97, 158, 159
 Urvater 108, 109, 111, 120, 194
 Valentinianer 36, 100, 103, 106,
 109, 117, 121, 126, 131, 138, 140,
 164, 194, 266
 Valentinus 181
 Vater .. 12, 13, 17, 21, 22, 26, 27, 30,
 . 31, 32, 35, 41, 42, 45, 46, 47, 49, 51,
 . 53, 61, 62, 63, 64, 73, 74, 77, 80, 83,
 ... 84, 85, 96, 101, 107, 109, 112, 114,
 115, 116, 122, 123, 138, 140, 145,
 158, 161, 170, 171, 172, 177, 178,
 179, 180, 188, 189, 190, 192, 193,
 195, 196, 198, 199, 200, 202, 203,
 207, 214, 215, 217, 218, 221, 222,
 224, 227, 229, 230, 235, 237, 266,
 267, 269, 272
 Vienne 87
 Viktor von Rom 29, 30, 79, 180,
 181, 235
 Vorsehung 213
 Weisheit 208, 225, 228, 237
 Zephyrin 8, 11, 30, 43, 116, 149, 180,
 181, 189, 228, 234, 235
 Zweigötterlehre 30

4. Griechische Begriffe

- ἀγέννητος 13, 18, 19, 36, 42, 53, 65, 66, 68, 70, 73, 97, 100, 109, 110, 119, 120, 127, 133, 146, 147, 159, 161, 166, 167, 168, 169, 174, 191, 269
 ἄγνωστος 86
 ἀθάνατος 13, 16, 17, 18, 46, 49, 54, 65, 66, 68, 97, 100, 110, 120, 121, 147, 158, 161, 162, 166, 167, 168, 183, 186
 αἰδώς 36, 110, 121, 138, 192, 193, 194
 αἷμα 151, 176, 186, 187
 ἀκατάληπτος 18, 36, 70, 81, 86, 92, 102, 110, 111, 112, 115, 144, 278, 285
 ἀκίνητος 18
 ἀκράτητος 16, 17, 19, 46, 49, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 74, 78, 80, 81, 86, 93, 97, 100, 102, 103, 107, 110, 111, 112, 119, 120, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 173
 ἀληθώς 166, 171, 172, 191, 265, 268, 270
 ἀμέτρητον 18, 36, 110
 ἀμέτρητος 16, 18, 19, 35, 36, 37, 68, 78, 83, 86, 110, 129
 ἄναρχος 110, 163, 165
 ἀνεξήγητος 86
 ἀνεξιχνίαστος 86
 ἀόρατος 13, 16, 17, 19, 36, 37, 46, 49, 65, 68, 70, 73, 80, 81, 86, 100, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 119, 133, 144, 145, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 173, 278
 ἀπαθῆ 17, 49, 68, 97, 105, 106
 ἀπαθής 17, 37, 68, 70, 80, 86, 108, 120, 133, 159, 160, 161, 163, 164, 169, 173, 182, 201, 269
 ἄρρητος 18
 ἀσώματος 167, 249, 264, 271, 272, 285
 ἄφθαρτος 144, 162, 278, 285
 ἄχρονος 37, 110, 133, 145, 161, 163, 164, 165, 169, 174
 ἀχώρητος . 13, 17, 18, 19, 46, 49, 65, 66, 67, 71, 73, 74, 81, 84, 86, 96, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 119, 144, 158, 161, 162, 219, 278, 285
 ἀψηλάφητος 133, 145, 160, 161, 162, 163, 165, 169, 173
 γεννητός .. 17, 18, 19, 20, 42, 49, 53, ... 66, 70, 97, 119, 146, 147, 158, 161, 166, 168, 169
 δαιμονικός 272
 δαιμόνιον 256, 257, 264, 265, 270
 δεσπότης 55, 212, 214, 218
 δίκαιοι 76, 113
 δόγμα 11, 44, 52
 δοξάζειν 4
 δύναμις 139, 171, 191, 192, 200
 ἐμφανής 118
 θέλημα 191, 192
 θνητός 17, 46, 49, 54, 66, 97, 121, 147, 158, 161, 162, 166
 κανών 77
 κρατεῖν 120
 κρατητός . 17, 46, 49, 66, 67, 70, 74, . 81, 97, 106, 112, 119, 120, 158, 161, 164, 165
 κύριος 25, 26, 60, 117, 118, 149, 159, 174, 179, 181, 188, 190, 213, 221, 223, 224, 225, 269, 275
 λυτρωσάμενος 224
 μετρεῖν 18, 36

μετρεῖσθαι	37	σαρκικός	68, 159, 161, 165, 189, 191, 199, 269, 272
μοναρχία	64, 65, 182, 236	σαρκοφόρος	178, 188
όρατός 17, 46, 49, 70, 119, 158, 161, 162, 164, 165, 169		σάρξ .26, 37, 58, 123, 172, 218, 221, 260	
όφθῆναι	71, 106, 118	συμπάσχειν	28
παθητός 70, 158, 160, 161, 163, 164, 169		συμπεποιθέναι	27
πάθος 41, 52, 146, 151, 174, 176, 179, 180, 185, 186, 267		σώζων	224
παῖς	214	σώμα	37
πάντων πατήρ	13	σωτήρ	212, 222, 224
πάσχειν	17, 49, 118, 183, 202	τριάς	208, 209
πίστις	52	υἱὸς θεοῦ	214
πνεῦμα 25, 26, 37, 46, 54, 58, 71, 106, 113, 120, 122, 123, 139, 170, 172, 190, 191, 192, 199, 221		χωρητός .17, 19, 49, 66, 67, 96, 112, 119, 120, 158, 161	
πνευματικός 68, 159, 161, 165, 189, 191, 269, 272		ψηλαφάω	160
πολιτεύσασθαι	71, 106, 118	ψηλαφητός .. 106, 120, 161, 163, 165	
προβολή	197		
προπάτωρ	36		

5. Lateinische Begriffe

aestimari	36, 37, 78	incorporeus	264
aeternum	36	infinitem	36
compati	28	inmensum	36
comprehensibilis ... 80, 101, 106, 147		innatum	36
corpus	210, 263, 271	inuisibilem	36, 69, 80, 101, 103
descensus		inuisibilis ... 78, 80, 81, 85, 101, 102, 103, 105, 107, 109	
siehe: Abstieg		palpabilis	106
immensus	37, 78, 110, 149	passibilis	80, 101, 147
immortalis	121	substantia	207, 210
impassibilis 80, 93, 101, 102, 105, 147		trinitas	207, 208
inaestimabilis	36, 78	uisibilis	80, 101
incapabilis	81, 84, 85, 114	uere	268
incomprehensibilis 78, 80, 81, 85, 92, 93, 101, 102, 104, 105, 107, 111, 147			

BIBLIOGRAPHIE

Abkürzungen richten sich nach: S. M. Schwertner, IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1992.

I. Quellen

Agrapha, Apocrypha et Antilegomena

- . Resch, A., *Agrapha*. Aussercanonische Schriftfragmente (TU N.F. 15,3/4), Leipzig 1906 (= Darmstadt 1967).
- . *Apocrypha I*. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri (KIT 3), hg. v. E. Klostermann, Berlin 1908 (³1933).
- . *Antilegomena*. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, hg. u. üb. v. E. Preuschen, Gießen 1901; dass., 2. umgearb. und erw. Aufl., Gießen 1905.
- . Elliott, J. K., *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1993.

Apokryphe Apostelakten

- . Acta Andreae, ed. J.-M. Prieur (CChr.SA 6), Turnhout 1989.
- . Acta Apostolorum Apocrypha, post C. Tischendorf denua ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet, 3 Bde., Darmstadt 1959 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1891-1903).
- . Acta Johannis, cura E. Junod / J.-D. Kaestli, Vol. 1 Praefatio-Textus; Vol. 2 Textus alii-commentarius, indices (CChr.SA 1.2), Turnhout 1983.

Apollinarius von Hierapolis

- . Apollinaire, Sur la Pâque, in: Méilton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, ed. O. Perler (SC 123), Paris 1966, 244-247.

Apollinarius von Laodicea

- . Schriften, ed. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen, Tübingen 1904 (Nachdruck Hildesheim/New York 1970).

Apostolische Väter

- . Lightfoot, J. B., *The Apostolic Fathers*, Part II. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised Texts with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations, Vol. I.-II., London 1885.
- . Lightfoot, J. B., *The Apostolic Fathers*. Revised Greek Texts with Introductions and English Translations, ed. and completed by J. R. Harmer, London 1891 (= Grand Rapids 1984).
- . Wengst, K., *Didache* (Apostellehre), *Barnabasbrief*, *Zweiter Klemensbrief*, *Schrift an Diognet* (SUC 2), Darmstadt 1984.

Aelius Aristides

- . Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, ed. B. Keil, Bd. 2, Berlin 1958.

Apokalypse des Esdra

- . Apocalypsis Esdrae, Apocalypsis Sedrach, Visio beati Esdrae, ed. O. Wahl (Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece IV), Leiden 1977.

Athanasius von Alexandrien

- . Epistulae ad Serapionem I - IV: PG 26, 529 - 676.

Ps.-Athanasius von Alexandrien

- . Contra Apollinarium I-II: PG 26, 1093-1165.

Clemens von Alexandrien

- . Clément d'Alexandrie, Extraits de Théodote, texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard (SC 23bis), Paris 1970.
- . Clemens Alexandrinus Bd. 2, Stromata Buch I-VI, hg. v. O. Stählin (GCS), Leipzig 1906; dass. neu hg. v. L. Früchtel (GCS), Leipzig 1960; dass. in 4. Aufl. mit Nachträgen von U. Treu (GCS), Berlin 1985.
- . Clemens Alexandrinus Bd. 3, Stromata Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente, hg. v. O. Stählin (GCS), Leipzig 1909; dass. in 2. Aufl. neu hg. v. L. Früchtel, zum Druck besorgt v. U. Treu (GCS), Berlin 1970.

Clemens von Rom

- . Lightfoot, J. B., The Apostolic Fathers, Part I. S. Clement of Rome, a Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations, Vol. II, London/New York 1890.

Ps.-Cyprian

- . Adversus Iudaeos: D. van Damme, Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt (Paradosis, 22), Freiburg i. d. Schweiz 1969.

Epiphanius von Salamis

- . Panarion haeresium, Bd. II (h. 34 – 64), hg. v. K. Holl (GCS), Leipzig 1922; 2. Auflage, bearb. v. J. Dummer (GCS), Berlin 1980; Bd. III (h. 65 – 80), hg. v. K. Holl (GCS), Leipzig 1933.

Eusebius von Caesarea

- . Ep. ad Caesareenses (= Ur. 22, in: Urkunden zur Geschichte des Ariani-schen Streites 318 - 328, in: Athanasius, Werke III, hg. v. H.-G. Opitz, Leipzig 1934f., 42-47).
- . Demonstratio evangelica, hg. v. I. A. Heikel (GCS Eusebius VI), Leipzig 1913.

- . Die Kirchengeschichte, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von E. Schwartz, die lateinische Übersetzung des Rufinus bearbeitet im gleichen Auftrage von Th. Mommsen (GCS Eusebius II/1-3), Leipzig 1903-1909.

Gregor von Nazianz

- . Epistula 101; 102, ad Cledonium I und II, ed. P. Gallay, Grégoire de Nazianze, Lettres théologiques (SC 208), Paris 1958, 129 - 233.

Gregor von Nyssa

- . Antirrheticus adversus Apolinarium, ed. F. Mueller (Gregorii Nysseni Opera III/1), Leiden 1958, 129 - 233.

Hippolyt von Rom

- . Refutatio omnium haeresium, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von P. Wendland (GCS Hippolyt III), Hildesheim, New York 1977 (= Leipzig 1916).
- . Refutatio omnium haeresium, ed. M. Marcovich (PTS 25), Berlin 1986.

Ps.-Hippolyt

- . [Contra Haeresin Noeti]
 - . Hippolyte, Contre les Hérésies. Fragment. Étude et édition critique par P. Nautin (ETHDT 2), Paris 1949.
 - . Hippolytus of Rome, Contra Noetum, Text introduced, edited and translated by R. Butterworth (Heythrop Monographs, 2), London 1977.
- . [In sanctum Pascha]
 - Visonà, G., Pseudo Ippolito – In sanctum Pascha. Studio, edizione, commento (Studia Patristica Mediolanensia, 15), Mailand 1988.
- . Homélies pascales I. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, Étude, Édition et Traduction par P. Nautin (SC 27), Paris 1950.

Hirt des Hermas

- . Übersetzt von N. Brox, Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991.

Ignatius

- . S. Ignatii epistolae genuinae ..., ed. Th. Smith, Oxford 1709.
- . J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, griechisch und deutsch, München 1956.

Irenaeus von Lyon

- . Irénée de Lyon, Contre les Hérésies, Livre I. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde. (SC 263/264), Paris 1979; Livre II. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde. (SC 293/294), Paris 1982; Livre III. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, 2 Bde. (SC 210/211), Paris 1974; Livre IV. Édition critique d'après les

versions Arménienne et Latine sous la direction de A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier (SC 100), Paris 1965; Livre V. Édition critique d'après les versions Arménienne et Latine par A. Rousseau, L. Doutreleau et Ch. Mercier, 2 Bde. (SC 152/153), Paris 1969.

- . Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique, nouvelle traduction de l'Arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux (SC 62), Paris 1959.
Übersetzung: K. Ter-Mekertschian und E. Ter-Minassiantz (TU 31,1), Leipzig 1908.
N. Brox, Irenäus von Lyon, Epideixis. Adversus haereses (Fontes Christiani, 8/1), Freiburg 1993.

Lukian von Samosata

- . Lukian, Werke in drei Bänden. Band 1, hrsg. v. J. Werner und H. Greiner-Mai, Berlin-Weimar 1981.

Martyrium Petri

- . Lipsius, R. A., Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig I 1883, 78-102.

Melito von Sardes

- . The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis with some Fragments of the Apocryphal Ezekiel, ed. C. Bonner (StD 12), London - Philadelphia 1940.
- . Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments, ed. O. Perler (SC 123), Paris 1966.
- . Melito of Sardis, On Pascha and Fragments. Texts and Translations, ed. S. G. Hall, Oxford 1979.
- . M. van Esbroeck, Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie géorgienne sur la Croix: AnBoll 90 (1992) 63-99.

Nag Hammadi Codices

- . The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices published under the auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 12 Bde., Leiden 1972-1979.
- . The Nag Hammadi Library in English, translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity, ed. J. M. Robinson, Leiden 1984.

Origenes

- . Contre Celse, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret (SC 132), Paris 1967.
- . Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer (SC 67), Paris 1960.

- Origène, Commentaire sur Saint Jean, Tome III (Livre XIII), texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc (SC 222), Paris 1975.
- Origenes Werke Bd. 4 (GCS), Commentarii in evangelium Joannis, hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von E. Preuschen, Leipzig 1903.
- Origenes Werke Bd. 5 (GCS), De Principiis (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ), hg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften v. P. Koetschau, Leipzig 1913; Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers., mit kritischen u. erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns u. H. Karpp (TzF 24), 2., verb. und um einen Nachtrag erw. Aufl. Darmstadt 1985; M. Harl / G. Dorival / A. Le Boulluec, Origène. Traité des Principes (Etudes Augustiniennes), Paris 1976.

Patres Apostolici

- The Apostolic Fathers II,2, 2. Auflage London 1889 (= Hildesheim-New York 1973).
- Patrum Apostolicorum Opera. Textum ad fidem codicum et Graecorum et Latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt ..., O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn. Editio post Dresselianam alteram tertia, 2 Bde., Leipzig 1875/1876.

Philastrius

- Diversarum hereseon liber, ed. F. Heylen (CChr.SL 9), Turnhout 1972.

Photius

- Bibliothèque, Tome II ("Codices" 84-185), texte établi et traduit R. Henry (CUFr), Paris 1960; Tome III ("Codices" 186-222), texte établi et traduit R. Henry (CUFr), Paris 1962.

Sibyllinische Orakel

- Die Oracula Sibyllina bearb. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften von J. Geffcken (GCS), Leipzig 1902.

Tertullian

- Tertullianus, Adversus Praxean, hrsg. v. E. Kroymann (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II/8), Tübingen 1907.
- G. Scarpata, Q.S.F. Tertulliano – Contro Prassea. Edizione critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici (Corona Patrum, 12), Turin 1985.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I Opera Catholica, Adv. Marcionem, Pars II Opera Montanistica (CChr.SL 1.2), Turnhout 1954.

Testamenta XII Patriarcharum

- ed. according to Cambridge University Library MS Ff 1.24 fol. 203a-262b with short notes by M. de Jonge (PVGt 1), Leiden 1964.
- The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text by M. de Jonge (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, I/2), Leiden u.a. 1978.
- Übersetzung: J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ 3,1), Gütersloh 1974.

II. *Sekundärliteratur*

- Abramowski, L., Drei christologische Untersuchungen (BZNW 45), Berlin 1981.
- Die Entstehung der dreigliedrigen Taufformel - ein Versuch: ZThK 81 (1984) 417-446.
 - Der Logos in der altchristlichen Theologie, in: C. Colpe / L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Spätantike und Christentum, Berlin 1992, 189-201.
- Aland, B., Marcion/Marcioniten: TRE 22 (1992) 89-101.
- Andresen, C., Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart 1971.
- Angerstorfer, I., Melito und das Judentum, Diss. theol., Regensburg 1985.
- Baarda, T., Marcion's text of Gal 1:1, concerning the reconstruction of the first verse of the Marcionite Corpus Paulinum: VigChr 42 (1988) 236-256.
- Bacq, Ph., De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses, Paris-Namur 1978.
- Barbel, J., Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des Altertums, Bonn 1941.
- Bardy, G., Saint Jérôme et l'évangile selon les Hébreux: Mélanges de Science Religieuse 3 (1946) 5-36.
- Barnikol, E., Die präexistenzlose Christologie des 1. Clemensbriefes: ThJb(H) 4/5 (1936/37) 61-76.
- Bauer, W., Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief (HNTE), Tübingen 1920.
- Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (BHTh 10), Tübingen ²1964.
- Baumeister, Th., Zur Datierung der Schrift an Diognet: VigChr 42 (1988) 105-111.
- Baur, F. Chr., Ueber den Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Hrn. Dr. Rothe aufgestellten Ansicht (Tübingen 1838).

- . Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker, Tübingen 1848.
- . Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Tübingen ²1858.
- Becker, J., Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (AGJU 8), Leiden ²1970.
- Beyschlag, K., Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt, Darmstadt 1982.
- Bienert, W. A., Dionys von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (PTS 21), Berlin 1978.
- . Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: Von Konstantin zu Theodosius. FS Wilhelm Schneemelcher, hg. von W. A. Bienert und K. Schäferdiek: ZKG 90 (1979) 151-175.
- . Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem, in: Logos. FS Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, edd. H. C. Brennecke / E. L. Grasmück / C. Marksches (BZNW 67), Berlin - New York 1993, 124-139.
- Blackman, E. C., Marcion and his influence, London 1948.
- Le Boulluec, A., La place de la polémique antignostique dans le Peri Archôn, in: Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes, 1973, ed. H. Crouzel u.a. (QVetChr 12), Bari 1975, 47-61.
- Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen ⁶1967 = ²1921.
- Brox, N., Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburg-München 1966.
- . Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott (SBAW. PH 1996/1).
- Cambe, M., La Prédication de Pierre (ou: Le Kérygme de Pierre): Apocrypha 4 (1993) 177-195.
- Campenhausen, H. v., Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe = SBAWH Phil.-hist. Kl 1951/2 (= ders., Aus der Frühzeit des Christentums, 197-252).
- . Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts, Tübingen 1963.
- . Das Bekenntnis im Urchristentum: ZNW 63 (1972) 210-253.
- . Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325): ZNW 67 (1976) 123-139.
- Cantalamessa, R., La cristologia di Tertulliano (Paradosis, 18), Freiburg i. d. Schw. 1962.
- . Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du II^e siècle: RevSR 37 (1963) 1-26.
- . L'omelia "In S. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell' Asia Minore nella seconda metà del II secolo (PUCSC. FL 16), Milano 1967.
- . Il Cristo 'Padre' negli scritti del II-III sec.: RSLR 3 (1967) 1-27.
- . Les homélies pascales de Méliton de Sardes et du Pseudo - Hippolyte et les Extraits de Théodote, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 263-270.
- Capelle, B., Le cas du pape Zéphyrin: RBen 38 (1926) 321-330.

- Carleton-Paget, J., *The Epistle of Barnabas. Outlook and Background* (WUNT 2/64), Tübingen 1994.
- Cavalcanti, E., Osservazioni sull'uso patristico di Baruch 3,36-38, in: *Mémorial Dom Jean Gribomont* (SEAug 27), Roma 1988, 145-165.
- Christ, Karl, *Geschichte der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zu Konstantin*, München 1988.
- Collins, J. J., *The Development of the Sibylline Tradition: ANRW II 20.1* (1987) 421-459.
- Colpe, C., Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IX: JAC 23 (1980) 108-127.
- Countryman, L. W., *Tertullian and the Regula Fidei: SecCent 2* (1982) 208-227.
- van Damme, D., *Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt* (Paradosis, 22), Freiburg i. d. Schweiz 1969.
- , Art. Polycarpe de Smyrne: DSp 12 (1986) 1902-1908.
- Daniélou, J., *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958.
- Decker, M., *Die Monarchianer. Frühchristliche Theologie im Spannungsfeld zwischen Rom und Kleinasien*, Hamburg 1987.
- Dehandschutter, B., *Martyrium Polycarpi*, Leuven 1979.
- , Rez. R. Joly, *Le dossier d'Ignace d'Antioche* (1979): NThT 35 (1981) 158-161.
- , Polycarp's Epistle to the Philippians. An Early Example of "Reception", in: *The New Testament in Early Christianity*, hg. von J.-M. Sevrin, Leuven 1989, 275-291.
- , L'authenticité des Épîtres d'Ignace d'Antioche: StPatr 18,3 (1989) 103-110.
- Deichgräber, R., *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des NT 5), Göttingen 1967.
- Delafosse H. (= J. Turmel), *Lettres d'Ignace d'Antioche*, Paris 1927.
- Dobschütz, E. v., *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (TU 11/1), Leipzig 1893.
- Dölger, F. J., *Der Heiland: Antike und Christentum VI*,4 (1950) 241-272.
- Dräseke, J., *Noëtos und die Noëtianer in des Hippolyts Refutatio IX*,6-10: ZWTh 46 (1903) 213-232.
- Drobner, H., *15 Jahre Forschung zu Melito von Sardes (1965-1980). Eine kritische Bibliographie: VigChr 36* (1982) 313-333.
- Ellingworth, P., *Hebrews and 1Clement. Literary Dependence or Common Tradition?: BZ N.F. 23*, 1979, 262-269.
- Elze, M., *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
- , *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zur Christologie der Ignatiusbriefe. Habilitationsschrift, Evangelisch-Theologische Fakultät Tübingen*, Tübingen 1963.
- Faivre, A. et C., *Genèse d'un texte et recours aux Écritures. Ignace, aux Ephésiens 14,1-16.2: RevSR 65* (1991) 173-196.

- Feige, G., *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner* (ETHS 58), Leipzig 1991.
- Fontaine, P. F. M., *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism, Vol. VIII. Gnostic Dualism in Asia Minor During the First Centuries A.D.*, Amsterdam 1993.
- , *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism, Vol. IX Gnostic Dualism in Asia Minor During the First Centuries A.D. II*, Amsterdam 1994.
- Frickel, J., *Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio*, in: *Gnosis and Gnosticism*, ed. by Martin Krause (NHS 8), Leiden 1977, 119-137.
- , *Hippolyt von Rom: Refutatio, Buch X*, in: *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, hg. von F. Paschke (TU 125), Berlin 1981, 217-244.
- , *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum* (GrTS 13), Graz 1988.
- , *Hippolyt von Rom: Kirchliches Credo oder Glaubenserweis für Heiden* (El X 30-34)? ZKTh 110 (1988) 129-138.
- , *Hippolyts Schrift Contra Noetum: ein Pseudo-Hippolyt*, in: *Logos. FS Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, edd. H. C. Brennecke / E. L. Grasmück / C. Marksches (BZNW 67), Berlin - New York 1993, 87-123.
- Frohnhofer, H., *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt a. M. 1987.
- Füglister, N., *Die Heilsbedeutung des Pascha* (STANT 8), München 1963.
- Funk, F. X., *Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue vertheidigt*, Tübingen 1883.
- Geffcken, J., *Zwei griechische Apologeten*, Berlin 1907.
- von der Goltz, E., *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (TU 12/3), Leipzig 1894.
- Grant, R. M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988.
- Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Freiburg ²1982 (³1990).
- Grossi, V., *Il titolo cristologico 'Padre' nell' antichità cristiana*: Aug. 16 (1976) 237-269.
- , *Melitone di Sardi, Peri Pascha 9, 63-64*: StPatr 16 (TU 129), Berlin 1985, 163-169.
- Gryson, R., *Les lettres attribués à Ignace d'Antioche et l'apparition de l'épiscopat monarchique*, in: RThL 10 (1979) 446-453.
- Häggglund, B., *Die Bedeutung der "regula fidei" als Grundlage theologischer Aussagen*: StTh 12 (1958) 1-44.
- Hall, S. G., *The Christology of Melito: A Misrepresentation Exposed*: StPatr 13 (TU 116), Berlin 1975, 154-168.
- , *Praxeas and Irenaeus*: StPatr 14 (TU 117), Berlin 1976, 145-147.
- Halton, Th., *Valentinian Echoes in Melito, Peri Pascha?*: JThS N.S. 20 (1969) 535-538.

- Hanig, R., Simon Magus in den Petrusakten und die Theodotianer, in: StudPatr 31 (1997) 112-120.
- , Smyrna und Ephesus. Einige Beobachtungen zum Verhältnis der beiden christlichen Gemeinden: BN 91 (1998) 29-46.
- , Tatian und Justin. Ein Vergleich: VigChr 53 (1999) 31-73.
- Hanson, R. P. C., Tradition in the Early Church, London 1962.
- Harnack, A. v., Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther: ZKG 1 (1877) 264-283; 329-364.
- , Die Auslegung ἐν ἀρχῇ = ἐν λόγῳ (vīq̃) Genes. 1,1 in der altchristlichen Literatur, in: ders., Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani (TU 1), Leipzig 1882/1883 (= Berlin 1991), 130-134.
- , Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter (TU 1, 1-2), Leipzig 1883.
- , Art. Monarchianismus: RE³ 13 (1903) 303-336.
- , Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen ¹909.
- , Die älteste uns im Wortlaut bekannte dogmatische Erklärung eines römischen Bischofs (Zephyrin bei Hippolyt, Refut. IX 11), in: SPAW (Jg. 1923, Phil.-hist. Kl.), Berlin 1923, 51-57.
- , Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (TU 45), Leipzig ²1924 (Nachdruck Darmstadt 1960).
- , Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bände, 4. Aufl., Leipzig 1924.
- , Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius I,2; II,1, Leipzig ²1958 (= Nachdruck der 2. erw. Aufl. 1896).
- Hennecke, C., Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen ²1924.
- Hilgenfeld, A., Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften, Halle 1853.
- , Novum Testamentum extra Canonem Receptum, IV, Leipzig 1866.
- , Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884 (= Darmstadt 1963).
- , Das Kerygma Petrou (kai Paulou): ZWTh 36 (1893) 518-541.
- , (Hg.), Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berlin 1902.
- Höning, A., Die Ophiten. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus, Berlin 1889.
- Hofrichter, P., Nicht aus Blut, sondern monogen aus Gott (FzB 31), Würzburg 1978.
- , Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern. Johanneische Christologie im Lichte ihrer frühesten Rezeption, in: Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum, hg. von H.-J. Klauck (QD 138), Freiburg 1992, 186-217.
- Holland, D. L., Παντοκράτωρ in New Testament and Creed: StEv 6 (1973) 256-266.
- Hollander, H. W. / de Jonge M., The Testaments of the Twelve Patriarchs (SVTP 8), Leiden 1985.

- Hübner, R. M., Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata. Ps.-Athanasius, Contra Sabellianos: ZKG 90 (1979) 201-220.
- Die Schrift des Apolinarius von Laodicea gegen Photin (Pseudo-Athanasius, Contra Sabellianos) und Basilius von Caesarea (PTS 30), Berlin 1989.
 - Melito von Sardes und Noët von Smyrna, in: Oecumenica et Patristica. FS Wilhelm Schneemelcher, hg. von D. Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdiek, Chambésy-Genf 1989, 219-240 (= Aufsatz I in vorliegender Sammlung).
 - Die antignostische Glaubensregel des Noët von Smyrna (Hippolyt, Refutatio IX, 10,9-12 und X, 27,1-2) bei Ignatius, Irenaeus und Tertullian: MThZ 40 (1989) 279-311 (= Aufsatz II in vorliegender Sammlung).
 - Basilius von Caesarea und das *homoousios*, in: L. R. Wickham and C. P. Bammel (Hrsg.), Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G. C. Stead (SVigChr 19), Leiden 1993, 70-91.
 - Der antivalentinianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna, in: Logos. Festschrift für Luise Amramowski zum 8. Juli 1993 (BZNW 67), hg. v. H. Chr. Brennecke, E. L. Grasmück, Chr. Marksches, Berlin/New York 1993, 57-86 (= Aufsatz III in vorliegender Sammlung).
 - Εἰς θεὸς Ἰησοῦς Χριστός. Zum christlichen Gottesglauben im zweiten Jahrhundert – ein Versuch: MThZ 47 (1996) 325-344 (= Aufsatz V in vorliegender Sammlung).
 - Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien: ZAC 1 (1997) 42-70.
- Hultgård, A., L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches, I (AUU-HR 6) Uppsala-Stockholm 1977.
- Hvalvik, R., The Struggle for Scripture and Covenant. The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian Competition in the Second Century (WUNT II/82), Tübingen 1996.
- Jaschke, H.-J., Art. Irenäus von Lyon: TRE 16 (1987) 258-268.
- Jervell, J., TestLevi 4,1: Ein Interpolator interpretiert. Zu der christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: Chr. Burchard, J. Jervell, J. Thomas, Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen, hg. von W. Eltester (BZNW 36), Berlin 1969, 30-61.
- Joly, R., Le dossier d'Ignace d'Antioche, Bruxelles 1979.
- Le milieu complexe du 'Pasteur d'Hermas': ANRW II 27/1 (Berlin / New York 1993) 524-551.
- de Jonge, M., The Testaments of the Twelve Patriarchs; Christian and Jewish. A Hundred Years after Friedrich Schnapp, in: ders., Collected Essays. Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs (NovTest Suppl 63), Leiden 1991, 233-243.
- The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians: VigChr 47 (1993) 1-28.

- Kattenbusch, F., *Das Apostolische Symbol II*, Leipzig 1900 (= Hildesheim 1962).
- Kautzsch, E. (Hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II*, Tübingen 1900.
- Kelly, J. N. D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 3. Aufl., Göttingen 1972 (Nachdr. 1993 [UTB1746]) (engl. Originalausgabe: ders., *Early Christian Creeds*, London 1950).
- Kinzig, W., *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius (FKDG 58)*, Göttingen 1994.
- Kraft, H., *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt 1963.
- Kretschmar, G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956.
- Kroll, J., *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria*, Braunschweig 1921/2 (= Nachdruck Darmstadt 1968).
- Krüger, G., *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1905.
- Kunze, J., *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*, Leipzig 1899.
- Liébaert, J., *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (HDG III, 1a), Freiburg 1965.
- Lietzmann, H., *Symbolstudien I-VII*, ZNW 21 (1922) 1-34; *dass. VIII-XII*: ZNW 22 (1923) 257-279; *dass. XIII*: ZNW 24 (1925) 193-202; *XIV*: ZNW 26 (1927) 75-95; auch in: ders., *Kleine Schriften III*, 1962, 189-281 (hiernach zit.) (= ders., *Symbolstudien I-XIV*, Darmstadt 1966).
- , *Symbolstudien I-XIV*, Darmstadt 1966.
- Lindemann, A., *Die Clemensbriefe* (HNT 17), Tübingen 1992.
- Lona, H. E., *Der Sprachgebrauch von $\sigma\alpha\rho\chi$, $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\omicron\varsigma$ bei Ignatius von Antiochien*: ZKTh 108 (1986), 383-408.
- , *Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt* (KAV 2), Göttingen 1998.
- Loofs, F., *Art. Christologie, Kirchenlehre*: RE³ 4 (1898) 29f.
- , *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a.S. ³1893.
- , *Dasselbe*, Halle a.S. ⁴1906.
- , *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (TU 46/2), Leipzig 1930.
- Mara, M. G., *Il Kerygma Petrou*, in: FS A. Pincherle, ed. A. Brelich: SMSR 38 (1967) 314-342.
- Marcovich, M., *Hippolyt von Rom*: TRE 15 (1986) 381-387.
- Markschies, Chr., *Nochmals: Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion? Nebst einigen Bemerkungen zur Frühgeschichte des Montanismus*: JAC 37 (1994) 7-28.
- Marrou, H. I., *A Diognète* (SC 33), Paris 1951.
- May, G., *Markion und der Gnostiker Kerdon*, in: *Evangelischer Glaube und Geschichte*, FS Grete Mecenseffy zum 85. Geburtstag, ed. A. Raddatz / K. Luethi, Wien 1984, 233-246.
- , *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*: SecCen 6 (1987/88) 129-151.
- Mees, M., *Joh 1,12.13 nach frühchristlicher Überlieferung*: BZ N.F. 29 (1985) 107-115.

- , Das Christusbild des ersten Klemensbriefes: *ETHL* 66 (1990) 297-318.
- Meinhold, P., Studien zu Ignatius von Antiochien (*VIEG* 97), Wiesbaden 1979.
- Moingt, J., *Théologie trinitaire de Tertullien I*, Paris 1966.
- Munier, Ch., A propos d'Ignace d'Antioche: *RevSR* 54 (1980) 55-73.
- , A propos d'Ignace d'Antioche. Observations sur la liste épiscopale d'Antioche: *RevSR* 55 (1981) 126-131.

- Nautin, P., Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle, Paris 1947.
- , Le dossier d'Hippolyte et de Mélicon, Paris 1953.
- , Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977.
- , Les citations de la "Prédication de Pierre" dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI,V,39-41: *JThS N.S.* 25 (1974) 98-105.
- Nissen, Th., Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita I: *ZNW* 9 (1908) 190-203.
- Norelli, E., Situation des apocryphes pétriniens: *Apocrypha* 2 (1991) 31-83.

- Osborn, E. F., Justin Martyr (*BHTh* 47), Tübingen 1973.
- Overbeck, F., *Rez. Zahn, Theod., Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873): *Literarisches Centralblatt für Deutschland* 1 (1874) Sp. 1-6.

- Paulsen, H., Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik: *ZKG* 88 (1977) 1-37 (jetzt in: ders., *Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. U. E. Eisen (*WUNT* 99), Tübingen 1997, 173-209; es wird nach der älteren Ausgabe zitiert, da die Neuausgabe lediglich einen photomechanischen Reprint darstellt).
- , Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien (*FKDG* 29), Göttingen 1978.
- , Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna (*HNT*², 18), Tübingen 1985.
- Pesce, M., Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo: *Testi e ricerche di Scienze Religiose* 16 (1979) 7-27.
- Peterson, E., *Εἰς Θεός*. Epigraphische Untersuchungen, Göttingen 1926.
- , Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935.
- Pilhofer, P., ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΡΕΙΤΤΟΝ. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte (*WUNT* 2/39), Tübingen 1990.
- Plümacher, E., Apokryphe Apostelakten, in: *PRE Suppl.* XV (1978) 11-70.
- Prostmeier, F. R., Der Barnabasbrief, übersetzt und erklärt (*KAV* 8), Göttingen 1999.

- Rackl, M., Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien, Freiburg i. Br. 1914.
- Racle, G., A propos du Christ - Père dans l'homélie pascale de Mélicon de Sardes: *RSR* 50 (1962) 400-408.
- Rahner, K., Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: ders., *SchrTh* 113 (1978) 129-147.

- Reagan, J. N., *The Preaching of Peter: The Beginning of Christian Apologetic*, Diss., Chicago 1923.
- Rengstorff, K. H., *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster 1953.
- Reynders, B., *Lexique comparé du texte grec et des versions latines, arménienne et syriaque de l'«Adversus haereses» de Saint Irénée. II: Index des mots latins* (CSCO 142), Louvain 1954.
- Richard, M., *Saint Hippolyte: MéISR 5* (1948) 294-308.
- , *Encore le problème d'Hippolyte: MéISR 10* (1953) 13-52. 145-180.
- , *Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soidisant Josipe: RSR 43* (1955) 379-394.
- , *Hippolyte de Rome*, in: *DSp VII 1* (1969) 534-571.
- , *Témoins grecs des fragments XIII et XV de Méliton de Sardes: Muséon 85* (1972) 309-317 (= ders., *Opera minora I* Nr. 7).
- , *La transmission des textes des Pères grecs: SE 22* (1974-1975) 51-60 (hiernach zit.) (= ders., *Opera minora III* Nr. 83).
- Riedinger, R., *Zur antimarkionitischen Polemik des Klemens von Alexandrien: VigChr 29* (1975) 15-32.
- Risch, F. X., *Pseudo-Basilios, Adversus Eunomium IV-V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (SVigChr 16)*, Leiden u.a. 1992.
- Ritter, A. M., *Glaubensbekenntnis(se) V. Alte Kirche: TRE 13* (1984) 399-412.
- Rius-Camps, J., *The Four Authentic Letters of Ignatius, The Martyr* (OCA 213), Rom 1980.
- Rizzi, M., *La questione dell'unità dell' "Ad Diognetum"*, Milano 1989.
- Rordorf, W., *Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin*, in: *Kerygma und Logos, FS C. Andresen*, hg. von A. M. Ritter, Göttingen 1979, 424-434 (photomechanisch nachgedruckt in: ders., *Lex Orandi - Lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag* [Paradosis 36], Freiburg i. d. Schweiz 1993, 192-202).
- Rudolph, K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen³ 1990.
- Schendel, E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi*, Tübingen 1971.
- Schenke, H.-M., *Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel: ThLZ 98* (1973) 13-19.
- Schermann, Th., *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, III/2), Paderborn 1915.
- Schille, G., *Frühchristliche Hymnen*, Berlin 1965.
- Schimanowski, W., *Weisheit und Messias* (WUNT II, 17), Tübingen 1985.
- Schlier, A., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen* (BZNW 8), Gießen 1929.
- Schmidt, Peter Lebrecht, *'Und es war geschrieben auf Hebräisch, Griechisch und Lateinisch': Hieronymus, das Hebräer-Evangelium und seine mittelalterliche Rezeption: Filologia Mediolatina 5* (1998) 49-93.
- Schneemelcher, W., *Der Sermo "De anima et corpore". Ein Werk Alexanders von Alexandrien?*, in: *Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag*, hg.

- von W. Schneemelcher, Neukirchen - Vluyn 1957, 119-143 (= ders., *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik* [ABla 22], Thessaloniki 1974, 240-273).
- Schneider, G., Clemens von Rom. Der Brief an die Korinther (FC 15), Freiburg i. Br. 1994.
- Schoedel, W. R., Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch, Philadelphia 1985.
- . Polycarp of Smyrna and Ignatius of Antioch: ANRW II 27,1 (1993) 272-358.
- Scholten, C., Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi (JAC.E 14), Münster 1987.
- Schröder, H. O., Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte, Heidelberg 1986.
- Seibt, Klaus, Die Theologie des Markell von Ankyra (AKG 59), Berlin 1994.
- Sieben, H. J., Die Ignatianen als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen: VigChr 32 (1978) 1-18.
- Simonetti, M., Il problema dell' unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi: RSLR 22 (1986) 439-474.
- Skarsaune, O., The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition, in: Text-Type, Provenance, Theological Profile (NT.S 56), Leiden 1987.
- Smit Sibinga, J., Melito of Sardis. The Artist and his Text: VigChr 24 (1970) 81-104.
- Starck, J., L'Eglise de Pâques sur la Croix. La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères Apostoliques: NRTh 75 (1953) 337-364.
- Stead, C., Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata, in: Logos. FS Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, edd. H. C. Brennecke / E. L. Grasmück / C. Marksches (BZNW 67), Berlin - New York 1993, 140-150.
- Tetz, M., Zur Theologie des Markell von Ankyra III. Die pseudathanasianische Epistula ad Liberium, ein Markellisches Bekenntnis: ZKG 83 (1972) 145-194.
- Thomas, C., Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtliche Studie, Osnabrück 1893.
- Thümmel, H. G., Desideria für die Dogmengeschichtsschreibung der ersten vier Jahrhunderte: Berliner Theologische Zeitschrift 15 (1998) 22-40.
- Turner, C. H., The Latin Acts of Peter: JTS 32 (1931) 119-133.
- Ulrichsen, J. H., Die Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift (AUU-HR 10), Uppsala 1991.
- Vinzent, M., Ertragen und Ausharren - die Lebenslehre des Barnabasbriefes: ZNW 86 (1995) 74-93.
- . History does not always tell stories. What about the resurrection of Christ? in: La Narrativa Cristiana Antica (SEAug 50), Rom 1995, 133-155.

- , Pseudo-Athanasius, *Contra Arianos* IV. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium (SVigChr 36), Leiden u.a. 1996.
- , Christ's Resurrection: the Pauline Basis of Marcion's Teaching: *Studia Patristica* 31 (1997) 225-233.
- Visonà, G., L'interpretazione sacramentale di Io. XIX,34 nello Ps. Ippolito In s. pascha, 53: *RSLR* 21 (1985) 357-382.
- Wagenmann, J., Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten (BZNW 3), Gießen 1926.
- Warns, R., Untersuchungen zum 2. Clemensbrief, Diss. Marburg 1985/1989.
- Welborn, L. L., On the Date of First Clement: *BR* 29 (1984) 35-54.
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder*, Gütersloh 1972.
- , (Hrsg.), *Didache* (Apostellehre). Barnabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums, 2), Darmstadt 1984.
- Werner, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern 1941).
- Wilson, S. G., Melito and Israel, in: *Anti-Judaism in Early Christianity*. Vol. 2: Separation and Polemic, ed. by S. G. Wilson (SCJud 2), 1986.
- Winslow, D. F., The Polemical Christology of Melito of Sardis: *StPatr* 17 (1982) 765-776.
- Witte, B., Das Ophitendiagramm nach Origenes' *Contra Celsum* VI 22-38 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 6), Altenberge 1993.
- Zahn, Th., *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, Gotha 1867.
- , *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873.
- , (Hg.), *Ignatii et Polycarpi Epistulae, Martyria, Fragmenta* (Patr. Apost. Opera, 2), Leipzig 1876.

SUPPLEMENTS TO VIGILIAE CHRISTIANAE

17. Klijn, A.F.J. *Jewish-Christian Gospel Tradition*. 1992. ISBN 90 04 09453 9
18. Elanskaya, A.I. *The Literary Coptic Manuscripts in the A.S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow*. ISBN 90 04 09528 4
19. Wickham, L.R. and Bammel, C.P. (eds.). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*. Essays in Tribute to George Christopher Stead. 1993. ISBN 90 04 09605 1
20. Asterius von Kappadokien. *Die theologischen Fragmente*. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar von Markus Vinzent. 1993. ISBN 90 04 09841 0
21. Hennings, R. *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11-14*. 1994. ISBN 90 04 09840 2
22. Boeft, J. den & Hilhorst, A. (eds.). *Early Christian Poetry*. A Collection of Essays. 1993. ISBN 90 04 09939 5
23. McGuckin, J.A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy*. Its History, Theology, and Texts. 1994. ISBN 90 04 09990 5
24. Reynolds, Ph.L. *Marriage in the Western Church*. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. 1994. ISBN 90 04 10022 9
25. Petersen, W.L. *Tatian's Diatessaron*. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship. 1994. ISBN 90 04 09469 5
26. Grünbeck, E. *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache*. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. 1994. ISBN 90 04 10021 0
27. Haykin, M.A.G. *The Spirit of God*. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. 1994. ISBN 90 04 09947 6
28. Benjamins, H.S. *Eingeordnete Freiheit*. Freiheit und Vorsehung bei Origenes. 1994. ISBN 90 04 10117 9
29. Smulders s.j., P. (tr. & comm.). *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum*. 1995. ISBN 90 04 10191 8
30. Kees, R.J. *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*. 1995. ISBN 90 04 10200 0
31. Brent, A. *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. 1995. ISBN 90 04 10245 0
32. Runia, D.T. *Philo and the Church Fathers*. A Collection of Papers. 1995. ISBN 90 04 10355 4
33. De Coninck, A.D. *Seek to See Him*. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. 1996. ISBN 90 04 10401 1
34. Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Edidit M. Marcovich. 1995. ISBN 90 04 10449 6

35. Böhm, T. *Theoria – Unendlichkeit – Aufstieg*. Philosophische Implikationen zu *De vita Moysis* von Gregor von Nyssa. 1996. ISBN 90 04 10560 3
36. Vinzent, M. *Pseudo-Athanasius, Contra Arianos IV*. Eine Schrift gegen Asterius von Kappadokien, Eusebius von Cäsarea, Markell von Ankyra und Photin von Sirmium. 1996. ISBN 90 04 10686 3
37. Knipp, P.D.E. *‘Christus Medicus’ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur*. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts. *In Preparation*.
38. Lössl, J. *Intellectus gratiae*. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo. 1997. ISBN 90 04 10849 1
39. Markell von Ankyra. *Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom*. Herausgegeben, eingeleitet und übersetzt von Markus Vinzent. 1997. ISBN 90 04 10907 2
40. Merkt, A. *Maximus I. von Turin*. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext. 1997. ISBN 90 04 10864 5
41. Winden, J.C.M. van. *Archè*. A Collection of Patristic Studies by J.C.M. van Winden. Edited by J. den Boeft and D.T. Runia. 1997. ISBN 90 04 10834 3
42. Stewart-Sykes, A. *The Lamb’s High Feast*. Melito, *Peri Pascha* and the Quartodeciman Paschal Liturgy at Sardis. 1998. ISBN 90 04 11236 7
43. Karavites, P. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria*. 1999. ISBN 90 04 11238 3
44. Boeft, J. den and M.L. van Poll-van de Lisdonk (eds.). *The Impact of Scripture in Early Christianity*. 1999. ISBN 90 04 11143 3
45. Brent, A. *The Imperial Cult and the Development of Church Order*. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian. 1999. ISBN 90 04 11420 3
46. Zachhuber, J. *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Philosophical Background and Theological Significance. 1999. ISBN 90 04 11530 7
47. Lechner, Th. *Ignatius adversus Valentinianos?* Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. 1999. ISBN 90 04 11505 6
48. Greschat, K. *Apelles und Hermogenes*. Zwei theologische Lehrer des zweiten Jahrhunderts. 1999. ISBN 90 04 11549 8
49. Drobner, H.R. *Augustinus von Hippo: Sermones ad populum*. Überlieferung und Bestand - Bibliographie - Indices. 1999. ISBN 90 04 11451 3
50. Hübner, R.M. *Der paradox Eine*. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert. Mit einen Beitrag von Markus Vinzent. 1999. ISBN 90 04 11576 5